

SAPIENTIA

Organo de la Facultad de Filosofía



EDITORIAL

OCTAVIO N. DERISI: *Espiritu y Esquematismo* 163

ARTICULOS

J. E. BOLZÁN: *Precminencia del Individuo-Especie Total* 169

AUGUSTO FURLÁN: *La División de los Conceptos en la Lógica Formal* 189

NOTAS Y COMENTARIOS

ALBERTO MORENO: *Boletín de Lógica* 203

JULIO DE ZAN: *Una Crítica de la Ciencia Teológica* 216

BIBLIOGRAFIA

OMAR ARGERAMI, *Pensar y Ser en Maurice Blondel* (Gustavo Eloy Ponferrada), p. 222; UMBERTO DEGL'INNOCENTI, *Il Problema della Persona nel Pensiero di S. Tommaso* (Octavio N. Derisi), p. 224; ANNELIESE MAIER, *Ausgehendes Mittelalter* (J. E. Bolzán), p. 226; J. B. PRIESTLEY, *El hombre y el Tiempo* (J. E. Bolzán), p. 226; STANISLAS BRETON, *Esencia y Existencia* (Celina Lértora), p. 228; HERNÁN ZUCCHI, *Qué es la Antropología Filosófica* (A. Alegria de Bun), p. 229; FERNANDO CAMPO DEL POZO, *Filosofía del Derecho según San Agustín* (Guido Soaje Ramos), p. 231; R. MONDOLFO, *El Humanismo de Marx*; J. D. GARCÍA BACCA, *Humanismo Teórico, Práctico y Positivo según Marx*; B. DELFGAAUW, *El Joven Marx* (Juan A. Casaubón), p. 232; HEINRICH BECK, *Der Akt-Charakter des Seins* (Guido Soaje Ramos), p. 233; FRANCISCO PUY, *El Derecho y el Estado en Nietzsche* (Guido Soaje Ramos), p. 235; GIUSEPPE ANTONI, *Pensiero ed Esistenza* (Omar Argerami), p. 237; VARIOS, *Comentarios Universitarios a la "Pacem in Terris"* (C. H. Belaúnde), p. 238.

IN MEMORIAM: Santiago María Ramírez 239

Año XXIII

1968

Nº 89

UCA - Biblioteca Central Hemeroteca

(Julio - Setiembre)



40110000052430

INGRESADO
M F N
Nº 71 (CONT. 176)
BIBLIOTECA DE CIENCIAS
SOCIALES Y ECONOMICAS

Directores

OCTAVIO N. DERISI — GUILLERMO P. BLANCO

Secretario de Redacción

J. E. BOLZAN

Comité de Redacción

MANUEL GONZALO CASAS (*Tucumán*)

ALBERTO CATURELLI (*Córdoba*)

ALBERTO J. MORENO (*Buenos Aires*)

GUSTAVO ELOY PONFERRADA (*La Plata*)

ABELARDO F. ROSSI (*Buenos Aires*)

*Dirigir toda correspondencia relativa a manuscritos, suscripciones y libros para
recensión a:*

REVISTA SAPIENTIA
Calle 24 entre 65 y 66
LA PLATA - REPUBLICA ARGENTINA

ESPIRITU Y ESQUEMATISMO

1. *Hay en el hombre una inclinación natural a reducir a hábitos, a registrar en la memoria sensible material motora, las actividades más nobles y más vivas del espíritu. El pensamiento más profundo, el verbo más expresivo de una intensa vivencia y, en general, la actividad más consciente y elevada del espíritu, con la repetición, tiende a descender de grado, a esquematizarse y enclaustrarse en una frase, que acaba profiriéndose sin una conciencia viva de lo expresado.*

Bergson ha señalado certeramente cómo toda la actividad consciente tiende a materializarse, a encerrarse en los "esquemas" de la memoria material y perder poco a poco todo su primer sentido espiritual, para incorporarse y servir a la actividad práctica o de utilidad. En la concepción bergsoniana se trata del "elan", que se cansa y pierde su fuerza ascendente para caer pasivamente convertido en materia. Por lo demás, tales esquemas —sucedáneos materiales del espíritu—, añade Bergson, implican un ahorro de energía. El hombre acumula un acervo inconmensurable de conocimientos y de actuaciones de su libertad, que no podría retenerlas simultáneamente o repetirlas conscientemente sin un desgaste enorme de su actividad espiritual. Gracias al psiquismo inferior, íntimamente relacionado con el sistema nervioso, especialmente con el cerebro, puede almacenarlas y repetirlas maquinalmente, casi inconscientemente, ahorrando así las fuerzas del espíritu; el cual, de este modo liberado, puede aplicarse a nuevas actividades creadoras, que reclaman su intervención indispensable. Piénsese en el amplio ahorro de actividad espiritual que significa el poder realizar las acciones ordinarias de cada momento, como las de caminar, sentarse, comer y articular palabras, sin tener que pensar reflexivamente y decidir con entera libertad y propósito sobre ellas para su ejecución. Cuando aprendimos a caminar y a hablar, hubimos de hacerlo con toda atención

y repetirlo muchas veces hasta poderlo ejercer de un modo ajustado a su fin y de una manera fácil. Pero una vez aprendidos, tales conocimientos pasan a la subconciencia, se graban en la memoria motora, íntimamente vinculada al cuerpo, y se realizan casi inconscientemente y al margen de un esfuerzo deliberado.

Dicho en términos más sencillos, todos los actos espirituales y conscientes del hombre, repetidos, tienden a mecanizarse, a realizarse rutinariamente, sin pensarse y con la pérdida o disminución de su significado espiritual.

En el fundamento de este modo de ser y realizarse de la actividad humana, encontramos la unidad substancial de espíritu y materia, constitutiva del hombre. El cuerpo al servicio del espíritu, el cuerpo que coadyuva a una creciente actuación del mismo, al ahorrarle esfuerzos.

2. Cuando se trata de actividades logradas originariamente por un esfuerzo espiritual, pero destinadas a nuestra vida material —como son las señaladas: el saber caminar, comer, articular palabras, manejar los instrumentos técnicos y artísticos, etc.— el desplazamiento de tales actividades desde el ápice de conciencia de la libertad a la profundidad de la subconciencia y memoria material, significan una economía de energía espiritual, que el hombre puede de este modo emplear en la realización de actos superiores que la reclaman.

El peligro que esta situación humana encierra estriba en que el traspaso mencionado pueda realizarse —y de hecho se realiza, si no se pone suma atención y esfuerzo en contrario— en actos, que por su misma índole, no deberían jamás dejar de realizarse en la viva llama del espíritu, con conciencia y libertad, es decir, como actos humanos. Así una oración religiosa, una clase o conferencia, un intercambio de ideas sobre temas científicos o filosóficos o simplemente una conversación seria, nunca debería caer del plano del espíritu y organizarse en fórmulas o frases hechas, maquinalmente repetidas.

Heidegger ha distinguido entre la existencia banal, del que habla y piensa con frases y conceptos recibidos, proclive a la “charla” y al “psitaquismo” y que, por eso mismo, nunca cobra conciencia de su real situación existencial ni de su ser y el de las cosas; y la existencia auténtica, de aquél que habla y piensa reflexivamente, por sí mismo y con responsabilidad, y llega así a tomar conciencia de su propio ser y de su situación en el mundo.

Como observación fenomenológica —al margen de todo sistema— la afirmación heideggeriana es exacta, porque, en efecto, existen los

hombres disipados, que se dejan arrastrar por los acontecimientos e impresiones, que viven como pasiva y distraídamente su vida, sin atender a su significación profunda y a su destino eterno; y existen también, por el otro extremo, los hombres recogidos, que piensan y actúan sobre sí y sobre las cosas reflexiva y responsablemente, que conducen su vida y su actuación en el mundo a los fines que se han propuesto y, sobre todo, al fin trascendente y eterno. Los primeros viven la vida material de los sentidos, conducidos por los fuertes estímulos de los mismos, vacíos de vida espiritual, de libertad interior sobre todo; los segundos, en cambio, viven intensamente la vida de la inteligencia y de la voluntad —la vida del espíritu— con dominio de la vida inferior y con dirección y ordenamiento de toda su actividad y, con ella, de su propio ser personal, a los fines propios y específicos de la vida espiritual, que son en definitiva, el bien y la belleza, que culminan en la Verdad, Bondad y Belleza de Dios en el tiempo y en la eternidad.

3. Este doble tipo de vida —y como “tipo” o “esquema” nunca realiza en estado puro, sino como predominio del uno sobre el otro— lo encontramos en los diversos planos de la actividad espiritual, tanto intelectual como moral y religiosa en el doble ámbito individual y social.

Así las palabras creadas o usadas para un significado de vivo contenido espiritual, con el uso lo pierden o disminuyen. Otro tanto acaece y principalmente en el orden social. Los individuos reciben de la sociedad en que viven un lenguaje hecho y con él un conjunto de modos de pensar y sentir, que pocas veces llegan a penetrar para desentrañar su prístino sentido. Se vive de frases hechas, cuyo contenido poco o nada se comprende, al menos en su significación original. En el orden individual ocurre lo mismo, aunque en menor grado: frases o discursos que una persona comenzó por crear para expresar una verdad develada o profundamente sentida, acaban cayendo en la repetición rutinaria. Cuántos profesores, que comenzaron preparando y meditando escrupulosamente sus lecciones, que eran, por eso, expresión viva de su espíritu y llegaban, por la misma causa, y penetraban en el alma de sus alumnos, cansados con los años de su labor o carentes de tiempo para renovarla acabaron en una repetición fastidiosa de las mismas, reeditadas casi literalmente año tras año, con pérdida de todo interés y fuerza para sus alumnos, aun para los que las oían por vez primera, porque se habían convertido en esquemas vacíos de vida espiritual y de su primer sentido creador.

Aun las expresiones ajustadas de las verdades más elevadas de la fe o de las normas de la vida cristiana, como la brasa encendida, corren el riesgo de cubrirse de cenizas y de trastocarse en fórmulas que han perdido o encubierto su profundo sentido cristiano teórico y práctico. Frases tan llenas de hondo contenido, tales como: "Participación de la vida de Dios", "Remisión del pecado", o exhortaciones como: "pídale a Dios su gracia", u oraciones rebosantes de sentido y vida como el Padre Nuestro y el Ave María, se pronuncian sin duda con sinceridad, pero no pocas veces también con rutina, sin penetrar o descifrar su profundo significado espiritual, cuando no con entera distracción.

4. *Lo mismo acaece en otras manifestaciones del espíritu. Actos individuales o colectivos, que tuvieron su origen en una actitud auténticamente espiritual, como el decir: "Buenos días", "¿cómo está Ud.?", "saludos", o el dar la mano, el inclinar la cabeza, el arrodillarse frente al altar, la participación de un acto litúrgico, sin embargo fácilmente se tornan frívolos o rutinarios con la pérdida de los actos espirituales que los engendraron.*

5. *Periódicamente, tanto en la sociedad como en cada persona individual, se produce una reacción contra esa esquematización o materialización de la vida espiritual, máxime cuando ella llega a extremarse. En semejantes situaciones surge un deseo incontenible de pensar y actuar con conciencia y responsabilidad, brota y se renueva un esfuerzo de autenticidad, de vida personal y social, de dar todo su cabal sentido a lo que se dice y toda su significación a lo que se hace, y para ello de crear nuevas expresiones, si es preciso, todavía intocadas del pensamiento y de la acción. En esa actitud de reacción contra la rutina, se buscan y crean nuevos vocablos y frases, o se reeditan otras ya existentes con nueva fuerza, para devolverles toda su primera significación o infundirles una nueva, llena de vida, que no se materialice; se reforman los hábitos o usos como formulación de auténticas actitudes del espíritu. Tal el caso de los vocablos "autenticidad", "testimonio", "mensaje" y otros que emplean nuestros jóvenes; o del cambio o renovación litúrgica de la Iglesia.*

En ocasiones, semejante anhelo de renovación se formula en una actitud puramente negativa o de protesta. Se trata de un intento de destruir las fórmulas o frases hechas, los formulismos o convencionalismos sociales, sin distinguir muchas veces entre los mismos y las verdades o normas rectas de vida que ellos encierran. Tal el origen de los "hippies" y otras actitudes aberrantes.

Lo grave es que la naturaleza humana es tan proclive a la rutina o materialización de las manifestaciones del espíritu, que paradójicamente los mismos vocablos o actitudes renovadoras corren el riesgo de esquematizarse y trocarse nuevamente en rutinarios. Las mencionadas expresiones de “mensaje”, “autenticidad”, “testimonio”, “cambio de estructuras”, “cambio de mentalidad” y otras, repetidas hasta la saciedad y sin atender a su primer renovador sentido, han acabado perdiendo su primer sentido y fuerza. Hay también quienes han caído en una actitud “esquematizada” o “rutinaria” en su misma actitud de rebeldía contra los “esquemas”. Lo mismo podría acontecer con las nuevas prácticas de renovación litúrgica, y aun con las actitudes puramente negativas o de rebeldía contra los usos y costumbres sociales. En su misma negatividad e inmoralidad, en un comienzo se formulaban como una auténtica actitud de rebeldía —el caso de los “hippies”—; pero con el correr del tiempo han dejado de ser tales y se organizan y presentan como nuevas “modas”, rutinariamente aceptadas y admitidas, vacías ya de aquel primitivo impulso contra las anteriores “modas” o costumbres que les dió origen.

6. Toca a los filósofos y teólogos la tarea de vigilar sin descanso a fin de recrear y encontrar continuamente nuevas expresiones de las mismas actividades o actitudes espirituales, de acuerdo al cambio de la situación histórica de cada época y lugar. Las verdades eternas y las normas inmutables de conducta han de encontrar renovada expresión para ser entendidas y vividas con toda su fuerza en la vida del espíritu.

Y a los poetas y artistas corresponde la renovación del lenguaje, la creación de nuevas expresiones, para ayudar a los hombres a reencontrar el contenido espiritual eterno de la verdad y del bien, oculto muchas veces tras las cenizas de formas rutinarias y ya perimidas. Aquí también la nueva Liturgia es un esfuerzo de la Iglesia para renovar y encontrar, con formas nuevas o renovadas, la expresión de la vida sobrenatural cristiana, de la vida eucarística y sacramental y de comunicación con Dios. Tal la obra emprendida con tanto vigor por el Concilio Vaticano II: una renovación de las formas a fin de hacer vivir con conciencia y responsabilidad el rico contenido de las verdades de la fe y de las normas de conducta —invariables en sí mismas— de acuerdo al nuevo contorno histórico del mundo actual.

Como en un orden individual cada uno debe vigilar y trabajar con denuedo y constancia por aventar las cenizas de la rutina del fuego vivo del espíritu y vivir la actividad de la inteligencia y de la libertad con toda conciencia, reflexión y responsabilidad; también

en un orden social debe practicarse lo mismo, mediante la renovación y nueva vivificación de sus fórmulas, usos y costumbres, por parte de los dirigentes, para alejar a los miembros de la misma de las actividades masivas maquinalmente realizadas, y conducir las al ejercicio de la vida humana y cristiana, consciente y libremente ejercida.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI.

PREEMINENCIA DEL INDIVIDUO-ESPECIE TOTAL.

“—No tiene importancia.
—Ninguna —dijo Poirot—. Por eso es tan interesante —añadió suavemente.”
(A. CHRISTIE, *The murder of Roger Ackroyd*)

Tal vez una de las mayores dificultades de las ideas expuestas en los trabajos anteriores¹ sea aquélla de la prioridad atribuida al I-E T (individuo-especie total), individuo-especie propiamente dicho o substancia corpórea total. Sin embargo, y formalmente considerado, no creemos que sea tan extraña nuestra posición, siendo objeto de las líneas que siguen justificarla.

LA PERSPECTIVA FILOSOFICA

En efecto, la forma, que es acto del ser material, es idea (*eidos*) y la idea dice de unidad: se trata siempre de *una* *eidos*; y si bien puede darse según individuos que la hacen existente *hic et nunc*, esta existencia com-partida por la cantidad es, en este sentido, accidental y tanto que una simple división mecánica puede multiplicar la compartición casi a placer. La unidad, pues, que es la idea sólo se logra por la unificación real y de hecho —cuantitativa entonces— de los individuos de la misma especie que convienen en una forma; son ellos los que constituyen simultáneamente la idea.

Considerado desde la causalidad ejemplar, será el I-E T la mayor perfección logvable actualmente por la *eidos*, lo más próximo al *pará-deigma* o modelo existente en la mente del Creador. Y puesto que todo tiende al acto como a su perfección, no hará excepción el ser material cuya forma, siendo específicamente una, aparece de hecho multiplicada en los individuos según la materia (potencia). Su tendencia a la total perfección de la forma ha de expresarse, puesto que no puede ser sin materia, intentando la unificación de toda la materia bajo un único y mismo acto; y así, “per recessum enim ab eo

¹ Qfr. “Continuidad de la materia”, *SAPIENTIA*, 1968, XXIII, 13; y “Dinámica de la integración material”, *ibid.*, *id.*, p. 97.

quod infra est, acceditur ad id quod supra est”². Téngase en cuenta que “existe en las cosas una doble distinción: formal en aquellas que difieren específicamente; material, en aquellas que lo hacen sólo según el número. Mas así como la materia es en razón de la forma, así lo es la distinción material por la formal”³. Consiguiente prioridad, entonces, del I-E T, simplificante de la distinción material a favor de la formal. Y puesto que “todas las cosas reciben su ser por su forma, se sigue que la unidad de una cosa resulta de la unidad de su forma”⁴. De aquí que nuestra pretendida unificación cuantitativa, que pareciera agregar demasiada potencia (materia) en realidad adiciona acto, perfección, unidad, ser, en fin, ya que “ens et unum convertuntur”; lenguaje este paradigmático de aquella estrecha relación entre lenguaje metafísico y lenguaje matemático que señala Fabro⁵ y que en nuestro contexto aparece también teñido fuertemente de fisicidad puesto que ninguna adición física es mera adición cuántica, sino siempre e ineluctablemente cualicuantica.

Puesto que “lo que es en potencia participa de la nobleza por su relación al acto”⁶, significando siempre “las partes un estar en potencia con relación al todo”⁷, se sigue que siendo los I-E P o sustancias corpóreas parciales, partes del todo que es la especie según su real integración cuantitativa cósmica, este I-E T será la perfección accidental integrativa a que deben tender los I-E P, siendo por hipótesis el I-E T toda la cantidad realmente existente de una especie, será por ello mismo lo más aproximado que darse pueda a la unidad de la *eidos* y donde mejor ha de quedar manifestada la especie a través de su actividad, puesto que al menos su masa y todas las cualidades que se sigan de ella llegarán al climax *hic et nunc*. Como bien observa S. Tomás, “la cantidad más bien aumenta la acción. Porque cuanto mayor fuere un cuerpo cálido, suponiendo una cantidad de calor equivalente, tanto más calentará; y supuesta una gravedad equivalente, cuanto más grande sea un cuerpo pesado, tanto más velozmente se moverá con movimiento natural”⁸; donde,

² S. TOMÁS, *II C. G.*, 74.

³ S. TOMÁS, *S. Theol.*, I, 47, 2, resp.

⁴ S. TOMÁS, *II C. G.*, 73.

⁵ C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*, S. E. I., Torino, 3ª, 1963, p. 315.

⁶ S. TOMÁS, *I. C. G.*, 70.

⁷ S. TOMÁS, *I. C. G.*, 27.

⁸ S. TOMÁS, *III C. G.*, 69. El “más bien” (“quantitas coaueget magis quam minuat actionem”) apunta hacia nuestro concepto de cualicantidad. Sobre la importante distinción que hace S. Tomás entre “cantidad de calor” y “temperatura” nos hemos ocupado en nuestro trabajo “Temperatura, cantidad de calor y calórico: la doctrina de Santo Tomás sobre el calor”, *SAPIENTIA*, 1962, XVII, 264 y donde demostramos, entre otras cosas, que la distinción entre ambas nociones, así como la negación de sustancialidad al calor, es muy anterior a la física moderna.

trasladando “gravedad equivalente” por “densidad”, y “cantidad de calor equivalente” por “temperatura”, las conclusiones son bien claras.

Cierto es que “el todo y las partes según la cantidad sólo accidentalmente convienen a la forma, esto es, en cuanto éstas se dividen al dividirse el sujeto cuanto. Sin embargo, y según la perfección de la esencia, el todo y las partes convienen esencialmente (per se) a las formas”⁹ puesto que la forma específica está necesariamente en el todo y en cada una de sus partes integrantes, con lo cual el todo (el *íntegro*, según nuestra nomenclatura previa) no agrega esencialmente nada a ninguna de sus partes: el íntegro o I-E T no es otra substancia distinta del trozo o I-E P. Pero si desde la parte al todo nada gana la perfección esencial entendida en un sentido estático, dinámicamente dicha esencia se expresará más perfectamente en aumentando la cantidad de especie por integración (no por simple agregación). “El todo puede considerarse según la cantidad y según la perfección de la esencia”¹⁰, y la perfección de la esencia en cuanto operante, en tanto que se manifiesta en su obrar, exige no sólo cantidad mínima sino también cantidad máxima, toda aquella cantidad que existe individualizando (separando) los individuos de la misma especie. Toda integración de cantidad, insistimos, significa en realidad e inseparablemente, una integración de cualidad concomitante.

El ser móvil es esencialmente materio-formal-cuali-cuanto puesto que lo que llega a existir no es sólo “hoc” sino “hoc aliquid”¹¹, un ser o trozo de ser específicamente accidentado y lo que se integra, si es el caso, han de ser siempre individuos cualicuantos. Existe siempre mayor perfección a mayor cantidad de una especie material integrada, considerada su forma según su efecto segundo u operación. “La cantidad ha de entenderse doblemente: una es la denominada cantidad de masa o dimensiva, la cual sólo se halla en los seres corpóreos [...]; otra es la cantidad de virtud, que se mide por el grado de perfección de una natura o forma [...]. La cantidad virtual puede considerarse en su raíz, es decir según la perfección misma de la forma o natura [...]. En segundo lugar, según los efectos de la forma: el primer efecto es el ser, pues cada cosa tiene ser por razón de su forma; el segundo, su operación puesto que todo agente obra según su forma. Se puede, pues, considerar la cantidad virtual según el ser y según la operación”¹²; y en función de operación la cantidad dimensiva es inseparable de la cantidad virtual, pues si la primera sólo se halla en los seres corpóreos ello no excluye —por el contrario, lo exige— que

⁹ S. TOMÁS, *II C. G.*, 72.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ S. TOMÁS, *De ente et ess.*, c. II.

¹² S. TOMÁS, *S. Theol.*, I, 42. 1, lum.

éstos posean también cantidad virtual, como de hecho ocurre. Y en el mismo sentido no excluyente han de interpretarse las palabras que de S. Agustín cita nuestro Angélico: "En aquellas cosas que no son grandes por su cantidad, ser mayor es ser mejor"¹³: quien no tiene cantidad dimensiva ve convertido su mayorazgo en perfección, mas quien la posee alcanza por integración su perfección operativa junto con su totalidad dimensiva.

Por otra parte no tenemos escape a esta vía de acceso al ser y su perfección como no sea juzgándolo por su efecto; y así como en general "operatio sequitur esse", específicamente "quantitas virtutis secundum effectus mensurari solet"¹⁴. Negar este único modo de entrar en contacto y juzgar el ser es clausurar toda posibilidad de conocimiento en tanto no podemos tener intuición inmediata de las formas o esencias.

Desde la intencionalidad del agente Creador se confirma y amplía la perspectiva, pues "como todo entendimiento obra por el bien, no lo hace obrando lo mejor por lo peor sino al contrario [...]. Luego [...] Dios [...] no produce tales formas en razón de tales materias sino que más bien produjo tales materias para que existan tales formas"¹⁵. Texto que tras confirmar la prioridad de la forma, lo hace señalando que la materia existe y ha sido concreada en función de la forma, atendiendo al bien de ésta y desde aquí al bien de la cosa existente. En las actuales condiciones de la economía natural surge esta secuencia: el bien de la forma se contrae a la materia para dar la especie; especie que se contrae a la cantidad, pues lo que llega a ser es "hoc aliquid" (I-E T); "hoc aliquid" que se contrae a los diversos I-E P según lo muestra la experiencia, pero contracción en nada exigida desde el I-E T, y así, si bien es imposible no se contraiga a la materia y a la *materia signata*, nada obliga lo haga a varios individuos; muy por el contrario: contraída a un único individuo sería ella perfectamente *una* según la única vía reductiva posible. De sí la forma no es individual, no existe separadamente *en* sí ni *por* sí, sino sólo *para*, para dar el "ser algo" ("hoc"), y en tanto forma material, para dar el "ser esto algo" por su contracción a la materia trascendentalmente ordenada a la cantidad (principio de individuación). Y por cuanto lo que de hecho existe son "estos algos" según la repartición menudeada de la forma, la singularización de *los* algos por integración en un único individuo marca la mayor aproximación a la pureza de la función propia de la forma que es dar *el* ser algo; si bien será siempre un "ser esto algo" lo físicamente

¹³ S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, VI, 8.

¹⁴ S. TOMÁS, *Comp. Theol.*, c. 216.

¹⁵ S. TOMÁS, *II C. G.*, 40.

existente. Siendo así “que la materia individualiza a la forma y a toda la esencia, afecta a la individualidad real en sí, absolutamente, afecta también a las propiedades específicas cualitativas del individuo, las cuales dependen de la esencia, explicando además y hasta cierto punto las propiedades típicas más o menos estables peculiares del individuo y que se reducen a la diversa disposición de la materia en el momento de la generación”¹⁶, se sigue que a menor número de individuos menor afección de la forma, menor coartación de la cualicantidad y mayor perfección de la substancia *ut natura*, colmando nuestro hipotético I-E T toda la potencialidad de la materia en orden a una determinada forma al hacerse *toda la especie in actu exercito* tal cual lo era ya *in actu signato*.

Es aquella su misma substancialidad *ut natura* la que hará, en última instancia, del individuo existencialmente considerado sólo una aproximación, pues los seres materiales no son totalmente clausos cual un todo complejo en sí y por sí, porque la economía cósmica los reclama para-otro según una fundamental e incoercible apertura, pues si bien *lógicamente* es el individuo el sujeto por excelencia de toda predicación, reduciéndose desde él todos los accidentes según una predicabilidad única¹⁷, esta predicación (*secunda intentio*) no cuaja sino en la metafísica de la real existencia de aquellos individuos de predicación, hasta la especificación *física* según el modo material de existencia que acaba por cerrar a cada individuo respecto de los demás, aún de los de la misma especie; pero sólo esencialmente, pues operativamente (*ut natura*) el proceso conduce a una verdadera y dinámica comunicación armonizante. Cuando la apertura para-otro del ser material no se reduce a una mera interacción física sino que el “otro” es capaz de apoderarse intelectualmente de aquél, se establece la más íntima comunicación que darse pueda entre ambos. Pero esto se logra a través de una abstracción que alcanza a desencarnar la especie de los individuos, sobrepasando “lo singular que alcanzan los sentidos hasta lograr lo universal que alcanza la razón”¹⁸: aquí es donde se logra la “*adaequatio rei et intellectus*”, la verdad *quoad nos* del ser que es verdad *in se*: “*ens et verum convertuntur*”. También desde esta perspectiva gnoseológica, según la primacía de lo universal sobre lo particular, aparece nuestro I-E T como el más perfecto acceso de nuestro intelecto a la especie, pues que se trataría aquí de una verdadera simplificación del proceso abstractivo al evitar la multiplicidad de individuos de una misma especie, restando sólo lo imprescindible: toda la especie aquí, en este

¹⁶ G. M. MANSER, *La esencia del tomismo*, C. S. I. C., Madrid, 1947, p. 784.

¹⁷ S. TOMÁS, *In X Met.*, lect. 10, nº 2123.

¹⁸ ARISTÓTELES. *Phys.*, 189a 5.

único individuo, el universal según su dispersión —singularización— mínima.

Este I-E T aparecería así como el paso inmediato (¡pero que de hecho no podrá darse jamás!) hacia lo “commune-quidditativum”. Existiendo la verdad, ontológicamente, en el ser e independientemente de toda captación intelectual y la cual es sólo posible precisamente por aquella preexistencia y gracias a un proceso necesario de abstracción que otorga un modo de ser y no más —modo de ser universal lo que ya concretamente es—, es claro que este “modo de ser verdadero” se adecuará más al “verdadero ser”, al confluir ambos en el único individuo de la especie.

Siendo genéricamente anterior el universal metafísico respecto del lógico, no es difícil aceptar que en el I-E T se da el modo más perfecto existente (o posible de existir, con posibilidad física) del universal *in re* y se simplifica al mismo tiempo el problema y el hecho de la individuación: el problema, por cuanto carecería de sentido aquí inquirir por una causa propiamente dicha de su individuación ya que la misma causa de ser lo que es sería la de ser el individuo que es; el hecho, porque la incomunicabilidad de aquel I-E T alcanzaría su máximo según la especie. Y repárese todavía en que por esta vía reductiva de individuos parciales al individuo total nos aproximamos a la razón misma de individualización de las sustancias separadas y aún de Dios.

La contracción final de la forma a varios individuos específicamente idénticos es esencialmente accidental, pero aparece aquí como cuasi necesaria existencialmente en función, nuevamente, de la armonía cósmica según la cual “se dan individuos de una misma especie para que la natura de ésta, que no puede conservarse perpetuamente en un individuo, lo haga gracias a muchos”¹⁹; puesto que toda permanencia específica queda siempre amenazada por la intrínseca mutabilidad del individuo que la encarna, la conservación de la especie tendrá más amplia probabilidad de darse por más tiempo cuanto mayor sea el número de individuos que la representan²⁰. Sin embargo, “es la multiplicación de las especies la que agrega nobleza al universo, más que la de individuos dentro de la especie”²¹, pues “la bondad de la especie excede a la del individuo como lo formal a lo material [resultando que] más añade a la bondad del universo la multiplicidad de especies que la de individuos de una

¹⁹ S. TOMÁS, *II C. G.*, 93.

²⁰ Tal como lo expresa PLATÓN, *El banquete*, 207 d: “La naturaleza mortal busca por todos los medios existir siempre y ser inmortal, lo cual sólo puede lograrlo gracias a la procreación, dejando siempre un ser nuevo en el lugar del viejo”.

²¹ S. TOMÁS, *II C. G.*, 93.



misma especie”²², pues “singularia non sunt de perfectione naturae propter se, sed propter aliud: scilicet ut in eis salventur species quas natura intendit [...]. Quasi solum id quod est in speciei, sit de intentione naturae [por lo cual ha dicho antes que] natura enim intendit generare hominem non hunc hominem; nam in quantum homo non potest esse, nisi sit hic homo”²³.

Por donde se ve también por aquí que la prioridad está de parte de la unidad de la especie que no de la pluralidad de individuos²⁴. Luego, el fin del individuo es la especie y por cuanto “la norma de orden y gobierno de cuanto se ordena a un fin se debe tomar del mismo fin”²⁵, es claro que el I-E T se constituye en la medida del orden cósmico inmediato; y en tanto es el cosmos un orden —en tanto es el cosmos un cosmos— constituye de algún modo una unidad, precisamente una unidad dinámica: tal cosmos es un todo y su bien no consiste sino en la mutua y armónica relación entre sus constituyentes²⁶; y puesto que “ninguna parte es perfecta separada de su todo”²⁷, no lo serán los I-E P respecto del correspondiente I-E T.

Preeminencia ejemplar del I-E T

Ahora bien, podemos ser ya más concretos y decir que la preeminencia que atribuimos al I-E T es meramente ejemplar; si bien es cierto que no negamos —antes bien, suponemos— la posibilidad física de su existencia, ese I-E T —la especie hipotéticamente in actu exercito— significa una pretendida perfección que se concreta en los reales I-E P. Mas, ¿en qué consiste, existencialmente hablando, la diferencia entre los I-E P (¿de la misma especie!)? ¿Cuál es la razón última de la individualidad del I-E P? Porque es claro que apuntar al principio de individuación como razón, nos deja sólo con un principio de solución en el plano formal y abstracto, diciéndonos sólo que *pueden* existir individuos de la misma especie *gracias a* la materia signata. Pero, ¿por qué existen y se dan de hecho? O, si queremos atacar el problema desde una prudente “via inventionis”, ¿cómo señalar que se trata de individuos distintos? Camino que estimamos

²² S. TOMÁS, *II C. G.*, 45. “Bonum speciei praeponderat bono individui”, *S. Theol.*, I, 50, 4, 3um (y paralelos: *De Ver.*, q. 5, a. 3, 3um; *II C. G.*, 45, 5º; etc.); siendo por ello que “quodlibet singulare naturaliter diligit plus bonum suae speciei, quam bonum suum singulare”, *S. Theol.*, I, 60, 5, resp. y lum.

²³ S. TOMÁS, *Q. Disp. De Anima*, a. 18, resp.

²⁴ De aquí que S. Tomás señale, por una parte, que “se da un solo individuo en cada especie en los cuerpos incorruptibles”, y por otra, “que la perfección del universo consiste máximamente en las sustancias separadas”; cfr. *II C. G.*, c. 93.

²⁵ S. TOMÁS, *I C. G.*, 1.

²⁶ S. TOMÁS, *S. Theol.*, I, 61, 3, resp.

²⁷ *Ibidem*.

el más adecuado ahora para alcanzar una solución que no parezca —ni lo sea— apriorística, sino como conclusión obligada por “las cosas mismas, en las cuales ya está establecido particularmente el orden providencial” ²⁸.

Y pareciera que la obvia y suficiente distinción entre los I-E P fuera la relación espacial o distinción de localización según la cual un determinado I-E P “está aquí”, en tanto que otro “está allá”, constituyendo ambos dos trozos separados de la misma especie, puesto que el “ser este aquí” ya lo señala como diverso del “ser aquel allá”. Pero la cosa no es tan simple, aún en esta primera e inmediata distinción, pues el “estar” en un lugar no acaba en una estática relación geométrica localizado-localizador, como puede sugerir la conocida definición de Aristóteles, sino que el lugar se constituye necesariamente y puesto que se trata de una relación física, como resultado y equilibrio dinámico entre contenido y continente; como compromiso más o menos precario entre dos entes cualicuantos relacionados según una incoercible acción-pasión que es, materialmente hablando, la razón misma de ser el ser material tal cual es ²⁹. El “estar aquí” o “allá” conlleva toda la carga dinámica del verbo “ser” (estar) e indica una copresencia dinámica dinámicamente captada, comportando toda relación distancial o posicional relacionar cada sistema contenido-continente a través de un tercer cuerpo y, consecuentemente, establecer un nuevo juego de interacciones. La distancia geométrica es una abstracción posible a partir de concretos seres cualicuantos, y que deja de lado el “estar” para fincar su objetivo en el “aquí” o el “allá”.

Sin embargo de toda la profundización alcanzada en este distinguir según localización activopasiva, no parece hayamos avanzado más allá de una simple constatación de interacciones localizadas que pueden tener el mismo valor cuantitativo en tanto se trate de análogos pares de I-E P que actúen como localizado y localizante, respectivamente; en tanto que nuestra búsqueda se orienta hacia una distinción que denominaremos *intensiva* o de perfección separante entre I-E P e I-E P. Distinción que pareciera prohibida si la acción-

²⁸ S. TOMÁS, *III C. G.*, 81; paso que comienza: “Para que el alma tenga un perfecto conocimiento del orden en cuanto a lo singular, es necesario que parta de las cosas mismas...”.

²⁹ S. TOMÁS, *III C. G.*, 113: “Omnis enim res propter suam operationem esse videtur: operatio enim est ultima perfectio rei”; cfr. también *II C. G.*, 21; *III C. G.*, 64; *De Pot.*, q. 3, a. 1, c.; etc. Con lo cual no queremos significar que el ser exista para el cambio sino, por el contrario, es el cambio el que existe para el ser y el orden entre seres; mas por cuanto este orden no se logra sino como coexistencia interactiva, el movimiento es un accidente necesario en el cosmos, con necesidad de medio. “Natura semper ad unum tendit [...]. Quod igitur ex sui ratione habet difformitatem impossibile est quod sit finis in quem tendit natura. Motus autem secundum rationem suam est huiusmodi [...]. Impossibile est igitur quod natura intendat motum propter seipsum. Intendit agitur quietem per motum, quae se habet ad motum sicut unum ad multa”, dice el Angélico en *III C. G.*, 23.

pasión sólo se considera desde la formalidad propia a toda contrariedad, donde "los contrarios son sólo datos correlativos que se excluyen, en concreto, el uno al otro, no resultando de esto que puedan darse grados de perfección entre ellos" ³⁰. Mas insistiendo en continuar en nuestro ínfimo y más inmediato plano de captación física, nada nos obliga ni permite aceptar que la relación dinámica entre dos I-E P localizados y sus respectivos localizantes, sea siempre y necesariamente la misma, aun cuando a priori se estuviera inclinado a no ver razón por la cual esto no debiera ser de otro modo tratándose como se trata de dos individuos esencialmente iguales. Creemos que es precisamente la constatación de esa incoercible interacción individual la que nos obliga a admitir un *modo total de ser* que debe tomar en cuenta las circunstancias según las cuales existe y se expresa un ser material determinado (precariedad de la substancia corpórea: ser-en-sí-para-otro y gracias-a-otro ³¹).

Por lo cual y volviendo al sentido dinámico de la ubicación, agregamos una complejidad más al "estar aquí": aquella que resulta de admitir que toda circunstancialización de un I-E P provoca una diversa expresión *total* del mismo, un distinto "presentarse" el ser y que no puede ser reducido a mero accidente: tal cosa no existe, no hay meros agregados accidentales al ser sino asimilación de parte de éste. Puédese así hablar de perfección real del ser aun cuando provocada y captada accidentalmente; los grados de perfección no existen, cierto es, entre las contrariedades de los seres y bajo el aspecto formal, pero *in actu exercito* las tales contrariedades son del ser y participan de su perfección total; más: constituyen a su modo al ser en su perfección total. "Omnis autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi" ³².

Desde la más rigurosa experiencia mensurante, desde la captación cuantitativa la más acabada posible respecto de las variables puestas en juego en cualquier relación (energética) entre seres cuantos, la duda acerca de aquella igualdad entre dos I-E P cualesquiera se acentúa, pues aquí se trataría, en última instancia, de la medición de cantidades continuas ³³ de cuerpos reales con sus mil y un detalles e indefinibles relaciones inmediatas que acaban por hacer de cualquier sistema físico real —de todo conjunto finito de cualicuantos— una "porción de universo" o "sistema (compulsivamente) aislado"; y, en la medida de su aislación, irreal. La "igualdad" entre dos cuerpos sólo es aproximada, es un "gran parecido", pero no más;

³⁰ C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*, S. E. I., Torino, 3ª, 1963, p. 164.

³¹ Cfr. nuestro trabajo en *SAPIENTIA*, 1968, XXIII, 28 ss.

³² S. TOMÁS, *S. Theol.*, I, 4, 2, resp.

³³ O por lo menos continuamente captadas, aun cuando se acepte la discreción energética, pues el principio de incertidumbre pone insalvable valla aquí también.

todo cuanto hay aquí es una real e imponente irreductibilidad entre I-E P y sólo una rasante estimación analógica los aproxima.

Todavía es posible profundizar más este criterio de distinción entre estos I-E P en el plano de la existencia real, pues si se acepta, tal cual lo hemos ya dicho ³⁴, a la energía como acto de ser, la apreciación energética del ente significa la captación existencial según “illud quod immediatius et intimius convenit rebus” ³⁵; es decir, que comporta la distinción más radical entre ente y ente y precisamente en un sentido fundamentalmente individuante: “esse dicitur actus entis in quantum est ens, idest quo aliquid denominatur ens actu in rerum natura” ³⁶, en cuanto los pone en la existencia *hic et nunc*. Y poner en la existencia es hacer entrar los seres individualmente en el juego interactivo cósmico. Desde esta perspectiva aparece todo I-E P como inefable en cuanto incoercible —irreductible— desde fuera; el *esse* es único e irrepetible para cada I-E P (por lo cual carece de sentido proponerse la posibilidad de aniquilar uno de ellos y recrearlo numéricamente el mismo). La *materia signata* aparece entonces como condición necesaria de singularización del *actus essendi*; pero convenir o participar varios I-E P de una misma especie no agota la posibilidad de existencias, “quia cum in re sit duo considerare: scilicet naturam vel quidditatem rei et esse suum, oportet quod in omnibus univocis sit communitas secundum rationem naturae, et non secundum esse, quia unum esse non est nisi in una re” ³⁷.

Es decir, que más allá de la unificante ejemplaridad de la natura en el I-E T y donde coincidirían la lógica y la metafísica de la invariancia substancial (“la substancia no es susceptible de más ni de menos”), en la realidad existencial esa invariancia es participada y poseída “ad modum recipientis” ³⁸, *modus* que desde ínfimo que es en el caso del ser puramente inanimado, se hace claro en ascendiendo en la *scala naturae* hasta alcanzar el extremo que marca la perfecta individualidad substancial del hombre, donde la *humanitas* aparece tan diversamente matizada cual lo declara ya una experiencia vulgar y lo explicita otra cada vez más fina ³⁹. En tanto se va perdiendo la claridad del individuo y su perfección ontológica, el *esse* se va expresando cada vez más sólo según un interdinamismo que,

³⁴ Cfr. SAPIENTIA, 1968, XXIII, 32.

³⁵ S. TOMÁS, *Q. Disp. De Anima*, a. 9.

³⁶ S. TOMÁS, *Quodl.* IX, q. 2, a. 2. No nos interesa aquí el problema práctico de llevar a cabo adecuadamente esta distinción.

³⁷ S. TOMÁS, *In I Sent.*, d. 35, q. 1, a. 4. La referencia se impone ya aquí al “principio de los indiscernibles” según Leibniz, tan a menudo citado actualmente; sin olvidar que se lo puede hallar ya explícito en S. TOMÁS, *Q. Disp. De Veritate*, I, a. 1: “illa quorum dispositio est eadem, sunt eadem [...] quaecumque non sunt idem, aliquo modo differunt”.

³⁸ S. TOMÁS, *De Pot.*, q. 1, a. 2, c.

³⁹ S. TOMÁS, *In I Sent.*, d. 35, q. 1, a. 4.

como captación, no alcanza más que a decir de ciertas cualidades precariamente captadas como diferencias de actividades, como simples valores cuantitativos que señalan quien es el activo (quien es más activo) en un conjunto de activos, pues “entre los seres que carecen totalmente de conocimiento, uno está sujeto a otro según que sea más o menos potente en su obrar, ya que en nada participan de la disposición de la providencia como no sea en la ejecución”⁴⁰.

La precariedad de perfección e individualización es tal que nunca se está seguro de clasificar adecuadamente como “propio” y “accidente” a todas las cualidades de un ente inanimado, debiéndose recurrir no sólo necesariamente a las diferencias accidentales para alcanzar las substanciales⁴¹, sino que prudentemente aquéllas han de ser consideradas sinérgicamente para alcanzar con mayor o menor probabilidad estas últimas. Ahora bien, como “todo lo que se predica universalmente de muchos, no puede ser sino género, especie, diferencia, accidente y propio”⁴², es claro que en el caso de las relaciones entre los I-E P y el I-E T según predicación unívoca sólo cabe la predicación diferencial según el accidente, de acuerdo con el cual y de hecho se distingue entre individuo e individuo de la misma especie, al menos a través de la diferente localización (¡dinámica!) y, en general, de diversas relaciones según acción-pasión. En otras palabras, que debemos volver aquí al *esse* como expresión de totalidad la más acabada del ser y hacer del I-E P: este I-E P es más rico, en concreto, que lo expresado por la especie de la cual participa, pues posee cualidades accidentales no exigidas por la definición genérica ni específica, tales cuales son aquellos accidentes accidentales separables y no separables a que hemos hecho referencia en otro lugar⁴³. Esta riqueza *que debe aceptarse puesto que la experiencia real de reales I-E P distintos así lo exige*, no admite sólo esta expresión fáctica sino que debe hallar una razón de ser que no puede surgir desde una consideración específica (formal) pura, sino de una existencia (real), no buscando ahora “*ex principiis speciei*” sino “*ex principiis individui*”. Riqueza, insistimos, que nos impone la realidad y que, por consiguiente, no podemos negar y sí habremos de intentar explicar.

Esta diferencia accidental entre I-E P e I-E P la señala corroborativamente S. Tomás en varios pasos, no sólo negativamente consi-

⁴⁰ S. TOMÁS, *III C G.*, 81

⁴¹ S. TOMÁS, *In I De Gen. Corr.*, lect. 8: “*differentiae substantiales, quia sunt ignotae per differentias accidentales manifestantur*”; y otros numerosos pasos.

⁴² S. TOMÁS, *I C. G.*, 32.

⁴³ Cfr. SAPIENTIA, 1968, XXIII, pp. 109 y ss.

derando cada individuo respecto de la especie correspondiente⁴⁴, sino afirmando positivamente la existencia de propiedades verdaderamente individuales⁴⁵, hasta acabar en que “omnia animalia sunt aequaliter animalia, non tamen sunt aequalia animalia, sed unum animal est altero maius et perfectius”⁴⁶; en tanto que “individuum autem aliquod in infima parte rerum, quae continet generabilia et corruptibilia, perfectum invenitur ex eo quod habet quidquid ad se pertinet, secundum rationem individuationis suae, non autem quodquid pertinet ad naturam suae speciei, cum natura suae speciei etiam in aliis individuis inveniatur”⁴⁷.

Pero, ¿de dónde que pueda darse lo que de hecho se da? Con otras palabras: ¿cuál es el fundamento último que hace posible la real existencia de I-E P distintos? No otro que la real existencia de una potencia que pueda sufrir actualización esencial en la línea de la especie, más actualizaciones accidentales —variaciones intensivas— en la línea del individuo; siendo por aquí que habrá de concederse prioridad existencial a la materia individuada, sin la cual no puede concebirse ni existir el individuo⁴⁸; y que es, precisamente, la raíz de toda multiplicidad como capacidad real respecto de la o las formas concomitantes. De sí esta materia no exige concreta actualización según un único I-E P, y salvada la mínima rigidez específica nada obsta para cierta “expansión” individual *si ella se diera*; lo cual sólo la experiencia puede decirlo. Si lo dice, ninguna objeción en contrario, como no sea desde una concepción rígidamente formalista de los principios del ser móvil.

Es decir que no hay escape a la conclusión: si existen diversos I-E P debe haber un congruo substrato suficientemente ordenado como para que la forma específica, que no admite más ni menos, dé lugar a la aparición de aquellos I-E P accidentalmente distintos⁴⁹. La materia como pura potencia sólo se da en el plano rigurosamente formal, en tanto que *in facto esse* lo que existe es la materia en cuanto materia de un I-E P concreto, “et veritas haec est, quia nihil est in rerum natura praeter singularia existens, sed tantum in conside-

⁴⁴ “Singula autem individua rerum naturalium quae sunt hic, sunt imperfecta; quia nullum eorum comprehendit in se totum quod pertinet ad suam speciem”; S. TOMÁS, *In I Caelo et mundo*, lect. 19, nº 197.

⁴⁵ S. TOMÁS, *In X Met.*, lect. 11, nº 2131: “quia forma speciei iterum multiplicatur in diversa secundum materiam signatam, quae est subiecta individualibus proprietatibus, contrarietas accidentium individualium minus proprie se habet ad genus, quam contrarietas differentiarum formalium”.

⁴⁶ S. TOMÁS, *De malo*, q. 2, a. 9, 16um.

⁴⁷ S. TOMÁS, *De spirit. creat.*, a. 8, tertia vera ratio.

⁴⁸ Cfr. S. TOMÁS, *S. Theol.*, I, 85, 1, 2um.

⁴⁹ O, como lo expresa en sentido inverso FABRO: “In tanto è possibile una molteplicità di individui nella stessa specie, in quanto la formalità specifica viene ricevuta in soggetti realmente distinti”, o. c., p. 158.

ratione intellectus abstrahendis communia a propriis”⁵⁰. La materia a considerar ahora es la materia individuada necesariamente, y existente como sujeto respecto de la forma, ya se considere la producción de los seres por creación, ya se lo haga en orden a los intercambios que ocurren como acciónpasión de las tales creaturas. “Hay que distinguir dos clases de materia, a saber: la común y la determinada o individual: Es materia común la carne y los huesos, por ejemplo; e individual, esta carne y estos huesos”⁵¹, siendo desde esta materia concreta que se eleva el intelecto hacia las materias universales de las especies y del género: éstas constituyen la materia “simplificada”; la individual es, estrictamente hablando, indefinible y sólo señalable *hic et nunc* como tal concretamente coexistente con la forma. Con lo cual habrá de aceptarse que frente a ella no nos queda sino recibir lo que de hecho nos manifieste, sin imponer condiciones a priori: las condiciones podrán ponerse a posteriori a la materia universal, al simplificarla según el “modus definiendi”.

Esta prioridad de la materia individual se hace clara al considerar la aparición de los I-E P por corrupciogeneración, pues ahora el proceso de educción no significa *formalmente* sino el resultado de una acciónpasión que acaba por definir concretamente a un agente transformante, y un paciente transformando que se evade de una situación insoportable por la vía de una forma substancial —de un I-E P concretamente— compatible con la circunstancialización a que lo ha sometido el agente; *materialmente* se trata de un trozo de paciente que se transforma en un trozo de resultante, con continuidad del trozo de materia que es antes y después de la operación. Y toda transformación específicamente la misma aparece compatible con cierta amplitud de circunstancias, esto es, con cierta más o menos holgada variación accidental tanto en agente cuanto en paciente. El resultado ha de ser exigidamente un individuo substancialmente determinado; pero la exigencia acaba aquí, en tratarse de determinada especie, siendo admisible que algunas determinaciones accidentales del I-E P de partida hagan sentir su efecto en el I-E P resultante.

Y si malicioso y mordaz pretendieras, lector, acusarnos ahora de excesivo empirismo, nos permitimos remitirnos a la autoridad del Angélico, en quien se hallará muy de propósito utilizada una argumentación al caso: “es imposible que a una especie ya constituída en su integridad, se le una algo extraño según la unidad de natura [...]. Acontece, sin embargo, que se halle en algún individuo de la especie algo que no pertenece a la integridad de ésta, por ejemplo el color blanco y la indumentaria de Sócrates o Platón [...]. Luego,

⁵⁰ S. TOMÁS, *In XI Met.*, lect. 2, nº 2174.

⁵¹ S. TOMÁS, *S. Theol.*, I, 85, 1, 1um.

nada impide que aparezcan unidas a un individuo ciertas cosas que no pertenecen a la integridad de la especie, tal como lo hacen la natura humana, la blancura y la música en Sócrates; y cosas semejantes, que se dicen 'unas según el sujeto' [...]. Estas cosas [...] o son aparentemente accidentes, tales la blancura y la música; o se relacionan accidentalmente al sujeto, como el anillo, el vestido, la casa, y similares" ⁵². Es decir que *post factum* ha de admitirse la posibilidad de existencia de accidentes que no hacen a la integridad de la especie, al individuo en cuanto específico, sino al individuo en cuanto individuo, *porque* realmente se dan tales modos de existir ⁵³.

Y es precisamente gracias a que existen reales diferencias (accidentales) entre los I-E P, que puede hablarse de un orden real entre ellos, pues "manifestum est autem quod in omnibus individuis unius speciei non est ordo nisi secundum accidens: conveniunt enim in natura et differunt secundum principia individuante, et diversa accidentia, quae per accidens se habent ad naturam speciei" ⁵⁴.

Conclusiones todas dimanando de un sano realismo que se sitúa tanto más acá de un extremado idealismo platónico, cuanto más allá de un frustrante eleatismo, y según una flexibilidad que se traslada desde la realidad a la conceptualización de la misma según la sabia regla: "modus significandi [...] sequitur modum intelligendi" ⁵⁵. Todo lo cual, si bien se mira, nos deja como a las puertas mismas y entre las manos, de una *participación* real —no sólo lógica— del I-E P respecto del I-E T, por cuanto estamos verificando la real existencia de reales diferencias accidentales en reales individuos esencialmente los mismos. Mas aguarde esta participación predicamental (Fabro) o según composición (Geiger) mejor coyuntura. Bástenos aquí y ahora señalar que solamente esta admisión de un real pero disperso I-E T, y de reales I-E T según la variedad de esencias, hace posible asignar un sentido físico cabal y concreto a la noción y definición de las especies materiales, y de la cual definición participan análogamente los I-E P, siendo éstos los necesarios puntos de partida y verificación operacional de la distinción entre especies; y entrando junto a esta concreta y experimental individuación todos los tres géneros del accidente, no ha de caber asombro sino antes

⁵² S. TOMÁS, *IV C. G.*, 41.

⁵³ Cfr. también *Quodl.* IX, q. 2, resp. Este "más o menos" del individuo sustancial ya había sido reconocido por Aristóteles, en un caso como diferencia entre "elemento" en cuanto definido y "elemento" en cuanto realmente existente en la naturaleza (*De Gen. Corr.*, 330 b 22); en otro, y más directamente importante para nosotros, como explicación de las diferencias que pueden hallarse en las sustancias reales resultantes de una combinación de los "cuatro elementos" (*De Gen. Corr.*, 334 b 8). Cfr. nuestro "Un capítulo olvidado en la historia de la química: Aristóteles", de próxima aparición en *Anuario Humanitas*, México, 1969.

⁵⁴ S. TOMÁS, *De spirit. creat.*, a. 8, secunda ratio.

⁵⁵ S. TOMÁS, *De Pot.*, q. 7, a. 2, 7um.

bien cordial aceptación si se tropieza con graves dificultades fácticas, sólo superables cediendo a una cierta aproximación probabilista (sinergismo de las formas accidentales), al menos en nuestro cosmos inanimado.

LA PERSPECTIVA CIENTIFICA

Prioridad del I-E P

Desde una perspectiva científica también puede surgir una prioridad teórica del I-E T respecto de los I-E P, y aún de éstos sobre todo tipo de mínimos naturales, se trate de átomos, moléculas o cualesquiera de las varias "partículas elementales" a que nos conduce el análisis teórico-experimental de la física contemporánea. Al menos no parece dudosa la prioridad tratándose del I-E P respecto de sus partes; en primer lugar, en función del dato experimental, ya que nuestra experiencia cotidiana —vulgar o científica— nos muestra siempre y necesariamente conjuntos de comportamiento específico y que la separación del todo en las partes comporta un proceso violento según el cual vamos perdiendo aquella seguridad primera mientras el objeto se va desdibujando de más en más en tanto descendemos en nuestra escala resolutive, de modo tal que, paradójicamente, la máxima concretez parece hallarse en la máxima abstracción.

En efecto y tal como lo ha reconocido De Broglie entre otros ⁵⁶, la querella entre intuicionistas y formalistas parece decididamente favorable a estos últimos, pues el átomo, según expresión feliz de Goudsmit, se está resolviendo en un ente que responde a cierto sistema de ecuaciones que describe su comportamiento, sin poder darse ya imagen alguna adecuada de aquél. No todo es tan sencillo, sin embargo, como para otorgar triunfo a una de las partes excluyentemente, puesto que en todo caso no nos podemos desprender nunca totalmente de ciertas imágenes, todo lo simplificadas y generalizadas que se quiera, pero imágenes al fin, pues son éstas quienes no sólo ayudan al avance del conocimiento ⁵⁷ sino que además acaban por conceder un concreto contenido físico al formalismo matemático, que a éste se reduce, en última instancia, el denominado formalismo de la física cuántica el cual, conformando un panorama de puras formas separadas de la materia, gana en rigurosidad lo que pierde en realidad física por apartarse de la potencialidad de la materia; potencialidad que desde el punto de vista gnoseológico significa impo-

⁵⁶ L. DE BROGLIE, *Continuidad y discontinuidad en física moderna*, Espasa-Calpe, Madrid, 1957, pp. 89 y ss.

⁵⁷ L. DE BROGLIE, *o. c.*, p. 105.

sibilidad de conocer, oscuridad *quoad nos* del ser materio-formal o potencio-actual ⁵⁸.

Si conocer es, en términos generales, dejarse determinar adecuadamente el intelecto por la cosa-objeto de ciencia, es claro que todo proceso de abstracción significa, tal lo dijimos, una parcialización del ser naturalmente vario de la cosa-objeto, por lo cual nunca debe perderse de vista, en ninguno de los estadios cognoscitivos, que las conclusiones a que se arribe son conclusiones que habrán menester de alguna integración con la realidad total de la cosa; que todo método es esencialmente inagotante por cuanto significa apreciar la cosa desde cierta perspectiva adoptada válidamente, sí, por el sujeto, mas obligada por su precario modo de acercarse a ella. Las cuales cosas, en su multifacética realidad existencial aparecen así subdivididas "para su mejor estudio" —como diría una maestra frente a la orografía andina—; pero mejor estudio *quoad nos* que comporta un encarar sistemáticamente —según ciertos modos— las cosas.

Cuando, en estas condiciones, se pierde contacto directo con aquellas cosas; cuando se pasa de lo macroscópico a lo atómico y lo infraatómico, no puede haber sorpresa si nuestro saber pierde su estabilidad primigenia. No caben dudas que existe este papel sobre el cual estoy escribiendo; mas, ¿tengo acaso la misma seguridad acerca del átomo de carbono que entra en la constitución de su celulosa? ¡Cuánto puede dar de sí un paisaje rocoso! Empero, el átomo de silicio de sus rocas, o el de oxígeno de ese aire vivificante de la montaña y aún el de hidrógeno del refrescante arroyuelo dejarán necesariamente indiferentes —por ignorados— a todos excepto el científico; y aun éste muy poco podrá decir de los tales átomos: ¡tan limitados son de sí mismos! Escasamente podrá otorgarles cualidades que muevan a la expresión poética —ese modo tan humano de decir las cosas— y sólo la ciencia-ficción podrá dejarse llevar con cierta amplitud hasta dibujar un paisaje de cierto atractivo para el hombre común. ⁵⁹.

Si todavía se desciende hacia la intimidad del átomo y sus "partículas elementales", la vacuidad y "despersonalización" se acentúan notablemente. Así, en el caso del electrón todo cuanto puede otorgársele como propiedades son una masa y una carga eléctrica según las cuales puédesse reconocerlo como determinado ente existente. Como lo señala March ⁶⁰: "...ces deux nombres sont tout ce que nous connaissons sur la nature de l'électron, tout ce qu'on y a ajouté ne constituant qu'un ornement arbitraire des faits". Sin embargo, le

⁵⁸ Cfr. nuestro trabajo: "El método físico-matemático como paradigma", SAPIENTIA, 1966, XXI, pp. 201 y ss.

⁵⁹ Cfr. P. CAPANNA, *El sentido de la ciencia-ficción*, Ed. Columba, Buenos Aires, 1967.

⁶⁰ A. MARCH, "Mécanique ondulatoire et concept de substance", en *Louis de Broglie, Physicien et penseur*, París, 1953, pp. 109 y ss.

niega substancialidad por no tratarse de un objeto susceptible de ser reconocido numéricamente el mismo en un proceso ulterior; para March el electrón “ne peut certainement pas être un vain product de notre imagination [...], mais il n'est rien de materiel”: su realidad es “une forme dépoullée de substance”, siendo “forme tout ce qui, dans la réalité, n'est pas matière”. Concepto de forma que más adelante parece equivalente a estructura. Se trata aquí, indudablemente, de un cúmulo de imprecisiones; mucho más riguroso es Wallace⁶¹ para quien “at present state of science, one can define an elementary particle as a real but virtual component of a physical body; as such it is not merely a mental construct, but exists extramentally in the whole of which it is a part”.

Y repárese en que estamos todavía aquí, en el electrón, en terreno privilegiado porque el menos su duración comporta una valor grande: su permanencia como electrón es suficientemente prolongada como para poder referirnos cómodamente a su subsistencia, a su “realidad” como ente físico. Todo lo cual se va perdiendo en razón de una pregunta cada vez más sutil, que va separando y tratando de reconocer partículas más elementales, más fundamentales, como que serían el resultado analítico de otras partículas más accesibles por complejas y compuestas. Así, ¿cuál ha de ser nuestro juicio de existencia acerca de partículas que, tal como los mesones, tienen una vida media que va desde 10^{-8} (π^- , π^+ , K^+) hasta 10^{-16} (π^0) de segundo? ¿Podemos otorgarle carta de ciudadanía en el sentido que se la otorgamos no ya a nuestra hoja de papel o nuestra montaña, sino a nuestros átomos y electrones? Sólo ampliando notablemente nuestro criterio podremos dar cabida temporal a las tales “partículas”, puesto que a la dificultad de conceder substancialidad a una existencia del orden de 10^{-16} seg se suma el modo o vía de hacerlo, tan indirecto como que supone la utilización de un instrumental y de una interpretación de resultados, productos ambos de complicados resultados e interpretaciones previos; los cuales lo son a su vez de otros anteriores, indefinidamente⁶².

Así, por esta vía de hechos interpretados es por donde alcanzamos el conocimiento de las denominadas “partículas elementales” y donde pesa cada vez menos el “hecho” y más la interpretación; y tanto que ésta queda irremediabilmente condicionada a toda una

⁶¹ W. WALLACE, “The reality of elementary particles”, *Proc. American Catholic Philos. Assoc.*, 1964, p. 165. Cfr. también E. MACKINNON, “Atomic physics and reality”, *The modern Schoolman*, 1960, 38, 37; y “Thomism and atomism”, *ibid.*, 1961, 38, 121.

⁶² Volviendo a MARCH, o. c., p. 115, hallamos en él una decidida negación de sustancialidad a estas “partículas elementales”, lo cual se explica con sólo citar sus palabras: “D'après Hume rien ne non justifie à voir derrière les propriétés d'un objet un support de ces propriétés c'est-à-dire une substance”.

complicada teoría previa, de modo tal que, por ejemplo, no “existirían” (carecerían de sentido) partículas tales como mesones e hiperones si no existiera la teoría cuántica: en cierto modo el sistema da realidad al individuo ⁶³. Prioridad del I-E P que se acentúa ahora desde una vía integrativa axiológica puesto que también aquí vale que el todo es siempre algo más que la suma de sus logradas partes, pues un electrón “suelto” no es lo mismo que uno participando de la unidad del átomo correspondiente ⁶⁴, ni éste haciéndolo de la unidad de la molécula, ni ésta en cuanto constituyendo un I-E P. Efectivamente, las propiedades de un “cuerpo” no son la simple adición de las propiedades de sus moléculas o átomos individualmente considerados: existe un plus resultado de la integración y que sin significar un nuevo modo de ser substancialmente diverso, tampoco cae en la pura accidentalidad de la simple adición.

Las especies físico-químicas

Aquí debe inscribirse también el problema de las especies físico-químicas y donde sólo la universalización de una experiencia compleja y varia acaba por permitir la definición de las especies según los elementos (químicos) y según los compuestos (químicos), dentro de los inevitables márgenes de aproximación comportando definiciones que se efectúan a través de ciertos valores (constantes físico-químicas) de la cantidad continua; por lo cual el elemento o el compuesto así definido es “más-menos” tal o cual: “el Na” *in actu exercito* significa un conjunto de valores tales como lo hacen “ \pm Na”; y reconocerlo en cierto individuo supone acostar a éste en el lecho de Procusto de aquél, verificando su adecuación suficiente. Lecho no rígido, al fin de cuentas, pues que futuras y mejores mediciones de las constantes pertinentes llevarán necesariamente a un ajuste del “elemento Na”.

Los ejemplos podrían multiplicarse a discreción, llegándose siempre a la misma conclusión: una cosa es “este trozo que reconozco como Na”, y otra definir la *especie* Na (que de hecho no es otra cosa que “este trozo —el más puro posible— de Na”).

⁶³ “Toda descripción sencilla satisfactoria de la materia subnuclear no puede seguir las antiguas líneas clásicas: unas partículas caracterizadas principalmente por su masa. La investigación real no se dirige ahora hacia partículas nuevas sino hacia nuevos conceptos que proporcionen los fundamentos elementales de una comprensión dinámica completa del mundo subnuclear”, P. T. MATTHEWS, “La simetría de partículas”, *Endeavour*, 1967, 26, 67.

⁶⁴ Cfr. la importante obra de P. A. HEELAN, *Quantum mechanics and objectivity*, M. Nijhoff, The Hague, 1965, pp. 162 y ss., para una exposición y análisis de las ideas de Heisenberg al respecto.

La situación sólo aparentemente mejora desde una posible definición estrictamente teórica de las especies, tal como parece ahora factible en función de las raíces reales de la ecuación de Schrödinger, las cuales raíces expresan, precisamente, los lugares que en la Tabla Periódica corresponden a los diversos elementos químicos y con prescindencia de las hasta ahora necesarias mediciones experimentales. Mas no se olvide que, por un lado, tan atractiva solución depende de una cierta teoría científica; y por otro, que la tal teoría tiene su correspondiente base empiriométrica; y así, no hemos mejorada esencialmente mucho.

Con otras palabras: ¿Existe criterio experimental seguro como para definir y distinguir indudablemente las especies? La respuesta más inmediata ha de ser por la negativa, y más claramente cuanto más nos alejamos del contacto directo con las cosas, cuanto más difusamente se nos aparecen ellas en el marco espacio-temporal en el cual debemos necesariamente atraparlas: el estrecharse de estas sus coordenadas existenciales —especialmente la del tiempo (duración)— nos conduce ineluctablemente a esa duda que se extrema en la expresión según la cual es la teoría quien da realidad al individuo. Sólo aceptando ciertos presupuestos es posible, por ejemplo, decir que e^- y e^+ son (o no) especies (formas substanciales) distintas, y donde la diferencia aparecería en el signo de la carga eléctrica (pero, ¿expresa e al menos una igualdad de masas? El error inherente a toda medición podría llevar aquí también a la duda). En última instancia, juega aquí su papel preponderante el criterio de existencia separada (subsistencia), separación que ha de entenderse en sentido esencial, porque accidentalmente no existe tal tipo de subsistencia en nuestro universo real y sólo ciertas operaciones intelectuales nos permiten distinguir entre lo esencial y lo accidental en punto a la existencia en el caso peculiar del hombre, proyectando luego a lo sólo material y *sub conditione* aquel resultado; acondicionamiento que resulta claro sólo en ciertos extremos: caso mentado del hombre y de los tres “reinos” (mineral, vegetal o animal) al menos según aquellos individuos que sin lugar a dudas pertenecen a uno de ellos. Extremando las pretensiones, esto es, intentando llegar a los límites mismos dentro de cada zona, hallaremos aquella imprecisión previsible ya desde la analogía del ser rectamente aplicada, la cual da lugar a dudas y “tierras de nadie” separadoras-unitivas en la *scala naturae*, donde el límite superior de una escala inferior se confunde con el inferior de la inmediatamente superior ⁶⁵.

⁶⁵ Cfr. S. TOMÁS, *Q. disp. De Anima*, a. 18, resp.

Prioridad del I-E T

Dijimos que desde la perspectiva científica puede también surgir una preeminencia del I-E T; mas para no ser excesivamente optimistas ni llevar desmedidamente agua a nuestro molino, confesamos que el *puede* carga con todo el desinterés que marca el pasar desde la ontología a la ciencia experimental de ser móvil; desde la metafísica —donde el énfasis se pone sobre la existencia— a la física —donde gravita sobre la esencia—. Poco en verdad puede interesar a la ciencia un I-E T que no parece agregar nada esencialmente a todo I-E P que de hecho agota su especie en cuanto operacionalmente definida; un I-E T que declaradamente ha de quedar, además, siempre en el terreno de lo posible de existir como uno. Tal I-E T constituirá, en todo caso, casi un ente curioso, producto de una hipótesis más o menos ingeniosa, pero del cual se puede, impunemente, prescindir pragmáticamente; más aún, se debe prescindir según el principio de la “navaja de Ockham”⁶⁶.

El interés científico quedaría prácticamente agotado: a) negativamente, en cuanto el científico admitirá, así lo esperamos, el derecho del filósofo a poner y resolver el problema como lo hicimos, sin que razones científicas puedan entrar aquí en conflicto; b) positivamente, al menos en cuanto ciertamente el I-E T supondría una perfección dinámica según el orden de la cantidad (efectos gravitacionales). Con lo cual nos basta, por el momento, pues lo único que queremos ahora de la ciencia es que no vea imposibilidad a nuestro I-E T.

J. E. BOLZÁN

Ponticia Universidad Católica
“Santa María de los Buenos Aires”

⁶⁶ Principio que es anterior a Ockham; cfr. por ej. S. Tomás, *S. theol.*, II-II, 176, 1, difíc. 2; III C. G., 70.

LA DIVISION DE LOS CONCEPTOS EN LA LOGICA FORMAL

La división de los conceptos¹ dentro del campo de la lógica formal debe hacerse conforme al modo como el contenido de ellos es presentado a nuestra intelección a los fines de su utilización y disposición en el discurso². Este punto de vista, este fundamento de la clasificación de las ideas, resultará en principio aceptable si se compagina con el objetivo de aquella parte de la lógica que se ocupa de las relaciones que surgen en las cosas en cuanto conocidas con total independencia del contenido de las mismas. Evidentemente es ése y no otro, dentro del tomismo, el objeto propio de la lógica formal. En tal sentido, habrá que presuponer que la manera como el contenido de los conceptos es presentado a nuestro entendimiento juega un papel en la producción, modificación o/y eliminación de las relaciones aludidas. En qué medida es así será visto más adelante.

Cuando las cosas son consideradas en el ámbito de lo inteligido como tal, presentan atributos relativos que dependen de la mera ordenación discursiva; por tal causa se convierten en sujetos, predicados, términos medios, etc., recibiendo por ello propiedades diversas. Tales propiedades resultan en un todo independientes del contenido significativo de los conceptos que las adquieren. Son en este aspecto distintas de las propiedades atribuibles a las relaciones que se originan precisamente como consecuencia de las diferentes formas de vinculación surgidas en virtud de los distintos tipos de contenidos,

¹ El presente trabajo ha tenido su motivación en la lectura del párrafo dedicado por Jacques Maritain en su *Petite Logique* a la división de los conceptos. Los análisis y conclusiones que aquí expongo sobre el particular no tienen en absoluto la pretendencia de ser una refutación de ciertas afirmaciones del texto que los motiva ni mucho menos una exégesis definitiva de la doctrina tomista en este punto —cosa que por otra parte requiere algo más que un simple artículo— sino que manifiestan simplemente el resultado de la propia reflexión, la cual se nutre principalmente en la concepción filosófica mencionada.

² Cfr. J. MARITAIN, *L'ordre des concepts, Petit Logique*, París 1923, Chapitre Premier. Section 2, n. 14, p. 42.

acerca de las cuales trata la lógica material y según las que hablamos de predicados *per se* o *per accidens*, de silogismos demostrativos u opinativos, etc. Las propiedades lógicas que resultan de la mera disposición se dan como es sabido en las estructuras originadas en las operaciones específicas del entendimiento humano, a saber, la simple aprehensión, el juicio y el razonamiento.

Consideremos en primer término cuál debe ser la división de los conceptos según su aprehensión, dando por aceptado que por tratarse de la lógica formal tal división debe hacerse en base a las maneras en que el contenido de un concepto se nos presenta desde el punto de vista de la captación del mismo³. En otras palabras: nos preguntamos cuáles son los modos o maneras en que el contenido de un concepto es presentado al espíritu en base a la aprehensión del mismo. Pueden, dice Maritain, darse cuatro posibilidades: o bien el concepto es incomplejo en sí y en la manera de concebir, o es incomplejo en sí y no en el modo de concebir, o a la inversa, o, finalmente, es complejo tanto en sí mismo cuanto en el modo de concebir. He aquí algunos ejemplos: el concepto 'hombre' es incomplejo en sí y en la manera de concebir; el concepto 'filósofo' es complejo en sí e incomplejo en la manera de ser concebido; el concepto 'animal racional' es incomplejo en sí pero complejo en la manera de concebirse.

Voy a pasar por alto lo que compete a la división del concepto en sí, que en verdad no interesa para el objetivo aquí buscado, y entraré en la consideración de la división de los conceptos respecto a la manera de ser concebidos. Desde tal punto de vista nuestra aprehensión conceptual nos puede dar un concepto complejo o incomplejo. Ya hemos dado dos ejemplos que para el caso serán suficientes: 'hombre' y 'animal racional'. Estos dos términos representan en el fondo un mismo concepto siendo diferente en ambos el modo de concebir. Ahora bien: ¿en qué radica esa diferencia? Pues solamente en el hecho de que el término 'hombre' parece significar el concepto como una *unidad* mientras que 'animal racional' alude más bien a las partes constituyentes, a la *pluralidad* de notas inteligibles que componen el concepto. Nótese de paso que la simplicidad o complejidad de los términos deriva de la distinta manera de concebir y la representa, sugiriendo al mismo tiempo en la mente de quien capta el término no sólo el significado de éste sino también ese modo de ser concebido.

Pero, preguntémonos ahora, llegando al nudo de la cuestión, ¿qué interés reporta esta división desde el punto de vista de la lógica

³ *ibid.*

⁴ *ibid.*, n. 15

formal; en qué medida ella atañe a las puras relaciones formales que surgen de las cosas en cuanto conocidas; por qué incluyen, respecto a la determinación de las propiedades lógico-formales, la complejidad o incomplejidad en la manera de concebir un concepto. Podemos especificar aún más la pregunta formulándola de la siguiente manera: ¿Qué propiedades lógico-formales adquiere un término concebido en forma compleja y cuáles un término concebido en forma incompleja? Tanto uno como el otro pueden, por ejemplo, adquirir las propiedades lógicas de sujeto y predicado. Ambos pueden también funcionar como término-medio, pues bien que el uso corriente y los ejemplos silogísticos más conocidos casi nunca presentan como tal un concepto complejo, lo cierto es que en principio nada impide utilizar vgr. 'animal racional' como término-medio de un silogismo. Pero entonces ¿cuál es el valor de esta división desde el punto de vista de la lógica formal? Antes de dar una respuesta a esta cuestión es necesario hacer una pequeña disquisición sobre el sentido que aquí damos a la palabra 'formal'.

Cuando decimos que la lógica formal se refiere a las propiedades que la cosa en cuanto conocida adquiere precisamente en virtud de las relaciones puramente formales que surgen del hecho de ser-conocida, aludimos fundamentalmente a las estructuras cognoscitivas propias del intelecto y esas estructuras o formas son, como hemos dicho, el concepto, juicio y razonamiento. Si tenemos en cuenta que el concepto es el resultado de la abstracción —separación— de una quiddidad que en verdad está en el individuo, que es captada como un atributo de él y por lo tanto es inteligida como formando parte de un juicio singular; si por otra parte observamos que todo razonamiento no es sino un juicio compuesto —es decir, un conjunto de juicios enlazados por una relación de dependencia—, si, repito, consideramos todo esto, parece aceptable entonces sostener que la forma más propia del entendimiento humano es, según el tomismo, la del juicio, es decir, la atribución o negación de atribución de una propiedad a otra propiedad o individuo. Esto se confirma, entre otros argumentos, por el hecho de que la propiedad de ser por ejemplo término-medio (que es una propiedad lógica derivada de la actividad racionante de tipo deductivo-silogística) es adquirida por aquella misma cosa que aparece en dos juicios ejerciendo el papel de vínculo de comparación con los otros elementos restantes en modo tal que involucre necesariamente —a causa de la mera forma— una consecuencia lógica que una o separe esos dos elementos citados. En otras palabras: que el ser término-medio es sí una propiedad lógica surgida de la operación racionante, pero sólo se da sobre un predicado o un sujeto, vale decir, en algo que en definitiva es el componente de un juicio

atributivo⁵. Es, pues, este tipo de juicio y las propiedades que se dan en virtud de las relaciones puramente formales que existen entre los elementos constitutivos del mismo y entre esos juicios al referirse unos a otros los que constituyen el objeto de la lógica formal.

En base a lo que hemos dicho es posible determinar si una ley es propia de la lógica formal o no. Así por ejemplo, la ley que dice que el predicado de una proposición afirmativa está tomado en parte de su extensión es una ley de la lógica formal, pues es sólo en virtud de un ordenamiento donde la cosa ocupa el lugar de predicado que esa cosa restringe su extensión. La ley que nos dice que dos juicios conforman un antecedente cuando el término que hace de medio está tomado al menos una vez en toda su extensión es también una ley de la lógica formal, porque el ser tomado universalmente depende del orden de los conceptos, es decir, del hecho de que el que hace las veces de término-medio sea sujeto de una proposición universal o predicado de una proposición negativa en alguno de los juicios que componen el antecedente.

La disquisición precedente nos servirá ahora para retomar con nuevos criterios de juicio el problema del valor que tiene para la lógica formal la división de los conceptos en complejos e incomplejos según la manera de concebir y la utilidad que ello reporta para “su manejo por la razón y su disponibilidad en el discurso”⁶.

Lo que parece cierto al respecto es que la complejidad o incomplejidad del modo de concebir, tomada en sí misma, no determina ninguna propiedad nueva en las relaciones puramente formales a que se ha hecho alusión. En efecto, si por una parte se trata de un concepto concebido simplemente, como sucede verbigracia con ‘hombre’, la única forma en que el mismo obtenga propiedades lógicas es mediante vinculación con otro concepto, pues las propiedades lógicas son relaciones. Su capacidad de predicabilidad —que es una relación lógica en potencia— es propia de todo concepto, sea concebido com-

⁵ Puede confrontarse la semejanza de esta opinión mía sobre la preeminencia del juicio con la que se sostiene en la *Logique* del Cardenal D. Mercier. En la página 90 de la edición de 1933 de esta excelente y un tanto olvidada obra se pregunta el autor por qué razones se ocupa la lógica del acto de simple aprehensión (Capít. II, art. 1, párrafo 31). La respuesta dada por Mercier nos dice que “...Envisagés pour eux-mêmes, à un point de vue absolu, les concepts n'appartiendraient pas à la Logique; ils lui appartiennent, parce qu'ils sont les matériaux du jugement et du raisonnement”. A continuación en el párrafo 32 nos dice: “Le concept ne peut appartenir à la Logique qu' à l'un de ces titres, parce que sujet ou parce que prédicat”. El concepto es considerado por Mercier como la materia del orden lógico, como algo que no determina ni pertenece al orden lógico como tal. Cuando en el capítulo III de su *Logique* nos habla de la causa formal del orden lógico expresa que “...L'ordonnement de la science s'accomplit d'une façon progressive. D'abord le prédicat est formellement rattaché au sujet: acte de jugement. Puis, les jugements donnent lieu, par leur rapprochement et leur combinaison, à des jugements plus complexes: raisonnement” (*op. cit.* Cap. III, párrafo 52, pág. 127). Como se ve, la reducción de las formas lógicas al juicio es bien notoria.

⁶ J. MARITAIN, *op. cit.*, n. 14.

pleja o incomplejamente y está referida a su vinculación con otros conceptos o individuos.

Si pasamos ahora a los conceptos complejos y observamos su complejidad vemos que ella está dada por ciertas notas quiditativas irreductibles. Tomemos por ejemplo el concepto de 'animal racional'. En verdad, tenemos dos notas irreductibles aquí: 'sensibilidad' y 'razón'. Estas notas no pueden ser propiamente definidas sino sólo captadas, ubicadas dentro de algunos de los predicamentos. Pero su especificidad propia no puede ser explicitada ni descompuesta en conceptos. Ahora bien, ¿qué relación lógica guardan estas notas entre sí? ¿Qué propiedades puramente formales puede atribuírseles? Se podría decir que la primera de ellas es algo así como una materia determinada por la segunda, que a su vez sería su forma, pero esto no significa nada específicamente lógico. También podría sostenerse que 'sensibilidad' es género y 'racional' diferencia, por lo que tales notas poseerían propiedades lógicas. Pero, ¿es algo género en virtud de las meras relaciones formales?; ¿es algo diferencia específica por la misma razón por la que algo es sujeto o predicado? ¿Podemos decir que 'animal' es género en virtud de una relación meramente estructural? Más bien parece lo contrario, es decir que algo es, vgr. un predicado en virtud de que en la realidad se presenta como una diferencia específica, género, etc. Y así sucede que en "el hombre es racional" la diferencia específica 'racional' es predicada de 'hombre' justamente por ser diferencia específica. Del mismo modo algo podría ser predicado por el hecho de ser género, accidente, propio o especie —es decir, uno de los cinco predicables— o del mismo modo como podría ser sujeto por ser una sustancia o algo susceptible de recibir alguna determinación.

Lo que aquí aparece claro es, pues, que la propiedad de ser género, especie, etc. no depende de la mera disposición sino de las relaciones de contenido entre los conceptos. Esto es demasiado conocido para ser explicado aquí. Baste por ahora recordar que 'blanco' es un accidente en el caso de ser atribuído a 'hombre' mientras que bien puede ser algo propio en el caso de ser predicado de 'nieve'. En conclusión, tendríamos entonces que dentro de este conjunto de notas que expresan la captación en modo complejo de un concepto no surgiría ninguna propiedad lógica puramente formal.

Pero formulémonos ahora la pregunta de si este conjunto de notas puede, precisamente, por el hecho de haber sido captado complejamente, adquirir, en virtud de su ordenamiento en el discurso, alguna propiedad lógico-formal específica. De existir tal propiedad debiéramos decir que: todo concepto-captado-complejamente adquiere la propiedad lógico-formal tal y tal en virtud de ser concebido-

complejo y ocupar tal lugar en la estructura del juicio o del razonamiento. Pues bien, lo que se desprende teniendo en cuenta las observaciones y aclaraciones expuestas es que la propiedad lógico-formal que por sobre toda otra parece ser propia de los conceptos captados en forma compleja es la de poder constituir una definición.

Decimos que el poder ser una definición es una propiedad lógico-formal en cuanto que la definición exige desde el punto de vista meramente estructural —como se ratificará en seguida— la complejidad en el modo de captar el concepto⁷. Es, pues, un predicable, pero un predicable que por su estructura adquiere esa propiedad lógica que es el poder ser una definición. Nótese bien entonces que el que un término sea la definición de *tal* cosa no depende *solamente* del contenido del término definiente sino también de su *estructura* compleja, es decir, de una propiedad puramente formal. Es, pues, no solamente el contenido y su disposición en el discurso lo que hace de algo una definición sino también su complejidad. Si así no fuera cualquier predicado en potencia sería en potencia una definición y esta propiedad lógico-formal no se agregaría al término complejo como tal.

Consideremos ahora el problema de la definición en el pensamiento mismo de Juan de Santo Tomás y Tomás de Aquino. El primero expresa que “*id quod est incomplexum, ut homo, coelum, terra, etc. explicatur definitione, quantum ad obscuritatem suae quidditatis*”⁸. Esto parece suponer que siendo la definición algo manifestativo de la naturaleza del término incomplejo deberá ser compleja. Y, en efecto, ello se corrobora por lo demás cuando Juan de Santo Tomás habla de los tipos de definición y nos da ejemplos de los mismos. Las clases de definición consideradas —que son definiciones de la cosa— son la esencial, descriptiva y causal. Los ejemplos dados son: ‘Homo est animal rationale’; ‘Homo est animal risibile’, (Homo est) ‘animal bipes’; (el alma humana) ‘est forma creata a Deo ad beatitudinem’⁹.

Pero si bien el comienzo de su *Ars Logica*¹⁰ Juan de Santo Tomás no hace explícito su pensamiento acerca de la complejidad de la definición definiéndola simplemente como “*oratio naturam rei aut termini significationem exponens*”, por el contrario en las *Quaestiones Disputandae* nos dice¹¹ que “*Recte traditur definitivo definitionis per orationem tamquam per materiam, intelligendo nomine oratio-*

⁷ Cfr. J. MARITAIN, *op. cit.*, Chapitre II, Section 4, n. 29, p. 96: “La notion première de définition est celle d'un terme complexe...”

⁸ Cfr. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Ars Logica, Summul.* Lib. II, Cap. II, Ed. Reiser, 18, b. 30.

⁹ *Ibid.*, I. P., Summul., II, cap. IV, Ed. Reiser, 20, b. 5.

¹⁰ *Ibid.*, 19, a, 6.

¹¹ *Ibid.*, 134, a, 25.

nis etiam terminum complexum. . .” Este trozo, como se ve, corrobora el carácter complejo de la definición y también la propiedad de poder ser una definición que el término complejo tiene.

Mas el pasaje que confirma expresamente la necesidad de la complejidad de la definición es el que pertenece al Comentario de la Metafísica de Aristóteles de Santo Tomás¹² donde el Aquinate dice que: “*Unum enim nomen non potest esse definitio, quia definitio oportet quod distincta notificet principia rerum quae concurrunt ad essentiam rei constituendam; alias autem definitio non sufficienter manifestaret essentiam rei*”. Un poco más arriba del pasaje que acabamos de transcribir dice Santo Tomás que la definición es “*quaedam compositio nominum per rationem ordinata*”.

Resulta, pues, entonces, que todo concepto captado complejamente es como tal una definición en potencia, es algo que además de la propiedad lógica de poder ser un predicado, tiene la de poder ser una definición. En cambio, no sucede lo mismo con el concepto incomplejo, según lo manifiesta Santo Tomás en el texto citado.

Pero todavía podríamos preguntarnos si el concepto complejo puede ser un *definiendum*. Obsérvese antes de responder a esta pregunta que ya se ha establecido que la división de los conceptos en complejos e incomplejos tiene una importancia en la lógica formal en cuanto que sólo los primeros pueden ser definiciones. Lo que nos preguntamos ahora es si solamente los segundos pueden ser sujetos de definición. Ya vimos que Juan de Santo Tomás dice que “*Definitio est oratio naturam rei aut termini significationem exponens*”¹³. Al decir que la definición se refiere a la naturaleza de la cosa nada se expresa respecto a la captación compleja o incompleja de la misma. Pero ¿qué pasa con la significación del término? Las definiciones de ‘término’ varían conforme a sus diversas relaciones en cuanto parte componente de la oración, silogismo, etc.¹⁴. Sin embargo, es interesante lo que compete al término desde el punto de vista de la lógica. Dice Juan de Santo Tomás: “*Cum enim mens nostra in scientiis resolutorie procedat, et praesertim in Logica, quae Analytica ab Aristotele dicitur, quia resolutoria, oportet quod sit designabile ultimum elementum seu terminus huius resolutionis, ultra quod non fiat resolutio ab arte, sicut etiam in naturali generatione materia prima est ultimum principium resolutionis, alioquin vel procedetur in infinitum, vel non fiet perfecta resolutio. Et quia idem est terminus resolutionis et principium compositionis, id quod fuerit ultimum elementum, in quod composita logicalia resolvuntur, dicetur etiam*

¹² *In VII Met.*, IX, n. 1460. El subrayado es mío.

¹³ JUAN DE SANTO TOMÁS, *op. cit.*, 19 a, 6.

¹⁴ *Ibid.*, 7, a, 6.

primum, ex quo cetera componuntur. Hoc igitur attendentes dicimus nos agere in praesenti de termino sub conceptu ultimi elementi in quod terminatur omnis resolutio compositionis logicae. . .”¹⁵.

¿Hasta qué punto se podría sacar de este trozo la conclusión de que por aludirse al término como el último elemento en el que se concluye toda resolución se trata del término incomplejo? Si así fuera debería aceptarse que cuando en la definición de la definición se refiere a la significación del término —“termini significationem”— se hace alusión al término incomplejo. Pero por otra parte Juan de Santo Tomás habla de términos complejos e incomplejos¹⁶ y se podría suponer que existen definiciones de los primeros. Esto significaría que si bien el término complejo tiene la posibilidad de ser una definición, ello no involucraría que él no puede ser *definiendum*. De ningún modo sin embargo esta conclusión es definitiva. Pareciera refutarla el hecho de que en los ejemplos que he encontrado en los textos de Santo Tomás y Juan Santo Tomás el *definiendum* es un término simple en cuanto a la manera de concebir. Y sin embargo nada hace presumir que el término complejo como tal esté absolutamente excluido de la comprensión del concepto ‘definiendum’.

Pasemos ahora a la clasificación de los conceptos desde el punto de vista de la extensión. ¿De cuántas maneras puede presentarse el contenido de los mismos teniendo en cuenta su propiedad extensiva? Maritain nos dice que hay dos posibilidades: o bien los conceptos son colectivos en cuanto que se realizan sólo en grupos de individuos tomados en conjunto o bien son divisivos en tanto se realizan en los individuos tomados uno a uno¹⁷.

Veamos en primer término qué entiende Maritain por *extensión de un concepto*. Nos dice que “. . . Considérer un concept. . . au point de vue de l’extension, n’est. . . faire abstraction de sa compréhension, ni prendre ce concept pour une simple collection d’individus, ce qui serait tout simplement le détruire comme concept. Considérer ‘homme’ au point de vue de l’extension, c’est considérer cet objet de pensée *par rapport*”¹⁸ à la multitude des individus auxquels il convient. . .”¹⁹.

El texto transcrito nos habla expresamente de ‘no hacer abstracción de la comprensión’. Además nos dice que la consideración

¹⁵ *Ibid.*, 7, a, 20.

¹⁶ *Ibid.*, 13, a, 20.

¹⁷ J. MARITAIN, *op. cit.*, n. 17, p. 47.

¹⁸ El subrayado es de Maritain.

¹⁹ J. MARITAIN, *op. cit.*, n. 12, pág. 39.

respecto a la extensión implica cierta visión relacionada entre el concepto en sí y la multitud de individuos a los cuales conviene.

Pasaré ahora a analizar algunos ejemplos. Sea el concepto 'enjambre'. Es sin duda un concepto colectivo. Equivale a 'grupo de abejas que con su maestra (reina) sale de la colmena para fundar otra colonia'²⁰. Tanto el término incomplejo 'enjambre' como el complejo 'grupo de abejas...' mientan el mismo concepto y en ese sentido son completamente sinónimos. Pero veamos ahora qué sucede con 'abeja' y 'enjambre'. ¿Se trata realmente de dos conceptos distintos? Pareciera que sí, pues la nota 'grupo' entra en la comprensión del concepto 'enjambre' y no en la del concepto 'abeja'. Además es evidente que si buscamos los predicados esenciales a ambos nos encontraremos con que de 'enjambre' podemos decir precisamente que es un grupo de abejas que con su reina sale de la colmena, que este grupo tiene una relativa organización y finalidad propias, etc. En cambio nada de esto es predicable del concepto 'abeja'.

Parece entonces que la diferencia existente entre colectivos y divisivos está más bien en la comprensión y no en la extensión, en cuanto que aquéllos incluyen entre sus notas la nota 'grupo' y otras que de ésta se derivan. Resultaría por lo tanto que no hay realmente diferencia en cuanto a la presentación del contenido desde el punto de vista de la extensión, pues el que se distribuyan en grupos o no depende no tanto de ésta sino del contenido conceptual. Lo que pasa es que el 'individuo' a que el concepto colectivo alude es justamente el grupo.

Si el concepto divisivo prescinde de las diferencias individuales el colectivo prescinde de las grupales. Es decir: no sólo abstrae de lo individual sino que se refiere a algo que en principio no puede darse en lo individual como tal sino en lo asociado, en lo que se produce precisamente por el hecho de la asociación.

Podría pensarse que en cierta manera los dos conceptos citados —y lo mismo otros semejantes, vgr. oveja y rebaño, hombre y pueblo, etc.— alcanzan aún cuando de distinto modo una misma esencia y que el hecho de que ésta se considere en forma agrupada o individual sea más bien algo extrínseco a la comprensión de la esencia misma. Esta observación no debe ser desdeñada en tanto que según el tomismo la esencia se da en la realidad individuada y si bien ella es universal en la mente —o sea uno referido a muchos—, lo que se capta en el acto de conocimiento directo no es esta universalidad

²⁰ Este es el significado del término 'enjambre' según el Diccionario de la Real Academia Española.

sino la esencia en sí²¹. Incluso Santo Tomás habla de una primacía del conocimiento directo²². Ello significaría al menos en cierta medida que la referencia a muchos, propia del concepto universal es algo posterior, secundario. Vale decir que la manera en que se efectúa esa referencia —sea en forma colectiva o divisiva— no entra en la comprensión directa de la idea que capta la cosa.

Pero, el caso es que prescindir del hecho de la agrupación cuando se trata del concepto colectivo es justamente destruir lo que el concepto quiere significar, es, me parece, cambiar la comprensión del concepto. Y obsérvese también que además de lo peculiar que tiene todo concepto colectivo en general —vgr. por ejemplo el hecho de incluir la nota grupo, pluralidad, etc.—, cada colectivo presenta, en tanto que significa una agregación de *tales* individuos y no de otros, notas que le son *propias*, configurando así una cierta *esencia*.

Si tenemos en cuenta que considerar un concepto desde el punto de vista de la extensión no es prescindir de su comprensión —como Maritain nos dice en el párrafo más arriba citado—, entonces debemos entender que considerar los conceptos colectivos desde su extensión es ver su *total* comprensión en relación a la extensión, y puesto que aquélla incluye la nota 'grupo', tal nota debe convenir a los 'individuos' a los que el concepto se atribuye y cuya extensión forman.

Teniendo en cuenta esto, una de las diferencias que parece surgir entre un colectivo y un divisivo desde el punto de vista de la extensión es el hecho de que la realización 'individual' del colectivo es una realización que en virtud de lo significado por la comprensión misma tiene que darse en lo agrupado como tal. Aquí sí vale lo dicho por Maritain en el sentido que la extensión se sigue de la comprensión, pues precisamente es en virtud de ésta que el colectivo se realiza en grupos. Pero es discutible, en cambio, el hecho de fundar la división en colectivos y divisivos en la manera en que *cualquiera sea* el contenido de un concepto, él es presentado al espíritu desde el punto de vista de la extensión. En el caso de clasificación en complejos e incomplejos teníamos en efecto una división justamente en virtud de la manera de presentar el contenido y con independencia de éste, ya que, siendo de contenido igual 'hombre' y 'animal racional', cada uno de ellos lo presenta de un modo distinto.

²¹ Cfr. ROBERT SCHMIDT, *The domain of logic according to Saint Thomas Aquinas*, The Hague, 1966, p. 126: Although the nature directly known is de facto universal, it is not however, known as universal in the direct act; for it is known absolutely.

²² S. TOMÁS, *S. Th.*, I, 85, 2 c., ed. Marietti 1932, p. 558: Species intelligibilis se habet ad intellectum ut id quo intelligit intellectus: non autem ut id quod intelligitur, nisi secundario: res enim, cujus species intelligibilis est similitudo, est id quod primo intelligitur; Cfr. C. G., IV, 11: ... aliud est intelligere rem et aliud est intelligere ipsam intentionem intellectam... Aquí se refiere a las segundas intenciones por oposición a las primeras. Estas nada dicen de la forma universal, de lo uno que puede referirse a muchos.

Pero, con relación a los colectivos y divisivos —al menos en lo que respecta a los ejemplos habituales— no parece ocurrir lo mismo, ya que como vimos, surge precisamente el problema de la diversidad de contenido.

Podríamos preguntarnos, sin embargo, si existe en verdad alguna manera en que guardando el mismo contenido un concepto varíe en su modo de sernos presentado desde el punto de vista de la extensión. En otras palabras: ¿Es posible dotar a un mismo concepto —ya sea por estar representado con distintos términos, ya sea por tener relaciones distintas en el discurso— de una extensión diferente? O también: ¿Pueden darse en un mismo concepto relaciones extensionales distintas? ¿Puede atribuirse a realidades individuales y plurales?

Para dar una respuesta a la cuestión planteada me serviré de un ejemplo. Entre las partes del animal están los órganos. Un órgano es un conjunto de células y otros elementos —espacios intercelulares, cuerpos que se hallan en esos espacios, etc.— que actúan en forma armónica, según una finalidad bien específica. No es ésta sin duda la definición más adecuada de 'órgano', pero para nuestro objetivo basta con suponer que lo sea. En tal caso tendríamos que los términos 'órgano' y 'conjunto de células...' significarían el mismo concepto. No quiere decir esto tan sólo que ambos términos denotan la misma extensión —es decir, que se aplican a los mismos individuos—, pues ello sólo involucraría una identidad en el aspecto puramente extensional del concepto, sino que ambos significan los mismos predicados esenciales, la misma comprensión.

Pasemos ahora al aspecto extensional. ¿Qué es lo que puede observarse aquí al respecto? Pues que, significando ambos términos el mismo contenido (hemos dado ello por supuesto) presentan una extensión distinta en cuanto que uno lo realiza en ciertos 'individuos' que son los 'órganos', mientras que el otro lo realiza en otros 'individuos' que son los 'conjuntos de células...'.

En el ejemplo que se ha dado —ejemplo cuya validez es hipotética— puede apreciarse que el modo en que el concepto nos presenta su contenido varía desde el punto de vista de la extensión y no desde el punto de vista de la comprensión que hemos supuesto igual. Pero lo cierto es que el que así sea es lo que hace posible una división desde el punto de vista *puramente* extensional. La extensión que se subsume bajo 'órgano' es la misma que se subsume bajo 'conjunto de células...' en cuanto que se trata en ambos casos de la misma comprensión, pero en el primer caso se subsumen 'unidades' —es decir, los órganos—, mientras que en el segundo, 'colecciones', o sea conjuntos de células. La extensión aparece presentada en formas diferentes: en un caso realizada en grupos; en

el otro, no. Obsérvese de paso que el concepto 'órgano' incluye la nota 'grupo' conforme a la definición que hemos dado. Pero es un grupo dotado de una profunda cohesión y por ello es posible acentuar a veces el aspecto de la unidad y a veces el de la pluralidad. No sucede lo mismo con el concepto de 'enjambre', donde lo plural predomina sobre lo uno. Con esto quiero significar que no todas las realidades se prestan, como la que acaba de servir de ejemplo, para posibilitar la existencia de una división del modo de darse el contenido desde el mero punto de vista extensional.

Pero hay todavía otra manera en que un mismo concepto puede variar el modo de presentar su extensión. Tal variación depende de su ubicación en el discurso, y más exactamente aún, de su *suppositio*. Esto puede verse en un ejemplo que tomo de Maritain. Si digo 'Los senadores son un cuerpo electo'²³ el concepto 'senadores' es presentado como un grupo. No sucede así cuando digo 'Pedro y Pablo son senadores', ya que aquí se trata de algo distributivo. En realidad, en el primer ejemplo lo que se da es una acepción un tanto forzada del concepto 'senadores', ya que éstos no son sino que constituyen el cuerpo electo. Quizás serían ejemplos mejores 'Los árabes son buenos compañeros entre sí' y 'Los árabes son versados en filosofía'. En el primer caso la referencia al grupo es evidente en virtud de la presencia del predicado 'compañeros entre sí' y el sujeto 'árabes' se refiere a grupos de al menos dos individuos. En el segundo, 'árabes' puede ser tomado como referido a cada individuo.

Es bueno notar que esta variación en el modo de presentar la extensión es algo que puede ser usado para la disposición de los conceptos en el discurso²⁴ precisamente porque surge de esa disposición, dado que es el hecho de ser sujeto el que hace variar la extensión de un concepto conforme a las exigencias del predicado. En el caso de la división en complejos e incomplejos así como en el de 'órgano' y 'conjunto de células...' la variación no dependía de una disposición en el discurso sino del modo de presentarse el concepto en sí mismo.

Podemos ahora, después de las disquisiciones referentes a los conceptos colectivos y divisivos, preguntarnos, como oportunamente lo hiciéramos al tratar de los conceptos complejos e incomplejos, si este modo de presentárenos los conceptos desde el punto de vista de la extensión puede influir en ellos en modo tal que les otorgue propiedades lógico-formales específicas. De darse una respuesta afir-

²³ Cfr. MARITAIN, *op. cit.* n. 17: 'Les sénateurs sont un corps élu'.

²⁴ *Ibid.*, n. 14, p. 42: La Petite Logique considère les concepts au point de vue de la manière dont les objets de pensée sont présentés par eux, pour être maniés par la raison et disposés dans le discours (El subrayado es mío).

mativa ella debiera asegurarnos que tal concepto, por el hecho de ser colectivo —o bien divisivo— adquiere o puede adquirir tal propiedad lógico-formal. Hay que insistir en el hecho de que aquí se trata de propiedades lógico-formales, es decir, de aquéllas que se derivan de la mera ordenación, de la mera estructura surgida de alguna de las tres operaciones intelectuales. Nos interrogamos, pues, acerca de si además de las propiedades que surgen en estas estructuras para cualquier cosa en cuanto conocida que las integre hay también otras que se agregan a los colectivos o divisivos como tales.

Para responder a la cuestión planteada recurriré a algunos ejemplos. Sean las oraciones 'El conjunto de células que tienen una función armónica en vistas a un fin determinado es una unidad biológica' y 'La congregación N es tal que toda diferencia individual entre sus miembros es totalmente absorbida por la unidad de pensamiento y acción propias del grupo'.

Voy a analizar en estos dos ejemplos el cumplimiento de una ley de la lógica formal: la que nos dice que el sujeto supone según las exigencias del predicado. De paso haré notar que se trata, en efecto, de una ley que surge de la mera estructura propia de la proposición en cuanto que el solo hecho de que algo sea predicado lo convierte en una 'determinación' de su sujeto, por lo que dicho sujeto debe designar conforme al contenido del predicado. En otras palabras: si dos cosas no ocuparan en la estructura del discurso el lugar de sujeto y predicado no tendría por qué denotar una de ellas según la exigencia de la otra. Esta ley adviene, pues, al sujeto en cuanto sujeto de tal predicado, es decir, en cuanto a la pura relación formal que guarda con otro de los elementos que conforman la estructura discursiva.

¿Qué variantes o matices adquiere la ley lógico-formal aludida en los ejemplos que hemos formulado? Si se analiza el sentido de dichos ejemplos se tiene la impresión de que al menos en cierta medida el sujeto no supone según 'toda' la exigencia del predicado. En efecto, en ambos casos el sujeto debiera suponer por algo absolutamente *uno* ya que se lo define una vez como 'unidad biológica' y otra como algo en que 'toda diferencia individual entre sus miembros es totalmente absorbida por la unidad de pensamiento y acción propias del grupo'. Sin embargo, la significación explícitamente colectiva del sujeto nos induce a conservar en nuestra mente la imagen de lo plural y no de lo indiviso. No quiero significar con esto que la ley lógico-formal aludida no se cumpla sino que parece, por así decirlo, 'atenuarse' como consecuencia de una 'resistencia' del sujeto, el cual en virtud de su explícito significado colectivo rechaza el carácter de unidad absoluta que el predicado quiere darle. Es como si aquí no sólo el sujeto supusiera según las exigencias del predicado sino

también el predicado según las exigencias del sujeto²⁵. No sucede lo mismo cuando decimos por ejemplo 'El hombre huyó', 'El hombre evolucionó a través de los siglos', donde 'hombre' supone según las exigencias del predicado y éste no parece estar constreñido en su significado básico por el sujeto.

Queda aún la cuestión de saber si esta propiedad, según la cual el predicado está constreñido en su significación por el sujeto, se da sólo en razón de que éste es un concepto colectivo. No podría dar por el momento una respuesta a tal pregunta. Lo único que puede decirse es que no todo predicado de sujeto colectivo es afectado en su función determinante del mismo modo que los predicados de los casos ejemplificados. Si decimos que 'el rebaño tal es destructor de sembrados' el significado del predicado no se nos aparece 'atenuado' ni adquiere matiz especial alguno. Este hecho nos impide sacar de la propiedad de ser concepto-colectivo-sujeto una nueva propiedad lógico-formal, según la cual todo sujeto-colectivo hace que su predicado 'atenúe' su contenido significativo según las exigencias del sujeto, pero nos hace ver al menos la importancia que tiene en algunos casos el hecho de que un concepto sea colectivo. Y esta importancia atañe directamente, según vimos, a una ley de la lógica formal.

Mas hay otra ley de la lógica formal en la que el concepto colectivo adquiere un matiz especial. Ella nos dice que todo lo que se predica de un sujeto se predica de los singulares contenidos bajo ese sujeto. De más está decir que cuando el sujeto en cuestión es un concepto colectivo, los 'singulares' son justamente coleccionistas, grupos. El colectivo da a la ley lógico-formal enunciada un carácter muy especial, en cuanto que sus singulares son justamente hechos o realidades plurales visto como tales. Es como si el colectivo-sujeto impidiera la atribución del predicado a los singulares que forman la colección. Si digo, vgr. 'El rebaño es destructor de sembrados' el predicado 'destructor de sembrados' no pasa a los singulares integrantes de 'rebaño', es decir, a cada oveja en particular, pues la capacidad de destruir no es atribuída a los individuos sino al rebaño, al grupo. Este es el 'singular' que cae bajo 'rebaño'; éste es el elemento de la extensión precisamente porque, como dijimos, 'grupo' es una nota de la comprensión de los colectivos y por lo tanto los elementos que forman la extensión de los mismos deben poseerla.

AUGUSTO FURLÁN

Universidad Nacional de Córdoba

²⁵ De hecho, por ser el predicado algo recibido por el sujeto, es claro que el predicado se modifica en cuanto que lo que se recibe es recibido conforme al modo del recipiente. Por ello no tiene el mismo sentido el predicado 'deslizar' cuando decimos 'La serpiente se deslizaba' y 'El hombre —o el automóvil— se deslizaba'. Pero en estos casos se trata más bien de matices que no atentan contra el significado fundamental del predicado. En cambio, en los dos ejemplos dados el sujeto pareciera en cierto modo 'oponerse' a las exigencias del predicado.

NOTAS Y COMENTARIOS

BOLETIN DE LOGICA

Este Boletín puede dividirse en tres tipos de publicaciones: a) Las cuatro primeras se caracterizan por referirse especialmente a la tarea que se debe asignar a la lógica. KNEALE⁴ ha sido incluida en esta categoría pues no sólo es una historia de la lógica sino también un cierto punto de vista sobre la lógica misma. b) Las 5, 6, 7 son exposiciones sobre temas de lógica; FURLAN⁷ es el único de los tres que trata de manera especializada uno de esos temas: la deducción natural. c) Los dos últimos libros, 8, 9, tocan de paso cuestiones que interesan al lógico.

* No resulta sencillo determinar la tarea específica de la lógica. El autor¹ en pocas páginas ofrece una exposición que evita el psicologismo y las implicancias platónicas de Husserl. La lógica, nos dice, estudia ciertas propiedades de los enunciados; éstos son expresiones verdaderas o falsas. Algunos como "Si algunos griegos son filósofos, entonces algunos filósofos son griegos" son lógicamente verdaderos sin tener necesidad de experimentar algo sobre griegos o filósofos para determinar esa verdad. Estos enunciados son lógicamente verdaderos pues su forma es una ley lógica. La forma lógica de un enunciado resulta al reemplazar las expresiones de contenido (griegos, filósofos) por variables, conservando como constante las expresiones que hayan sido consideradas como partículas lógicas. La forma del ejemplo dado será:

Si algunos A son B, entonces algunos B son A

Esta forma de enunciado es una ley lógica pues es una forma de enunciado en la cual todos los enunciados que se construyan reemplazando las variables por constantes serán enunciados verdaderos si las mismas constantes reemplazan a las mismas variables. La lógica investigará, entonces, qué formas de enunciado son verdaderas y se dividirá de acuerdo con la indicación de la lista de partículas lógicas que se han de usar en la formalización de los enunciados.

Para el psicologismo las leyes lógicas son leyes naturales del pensamiento real de los hombres normales. La lógica estudia, entonces, "las leyes normativas del conocimiento humano"; cabría preguntarse: ¿quién es el legislador

¹ GUNTHER PATZIG, "Logik. "Logistik". "Philosophie", *Das Fischer Lexicon*, Fischer Bucherei, Frankfurt und Hamburg, Neuausgabe: Juni 1967, pp. 130-156.

y hasta dónde un silogismo, por ejemplo, contiene una prescripción del conocimiento? Husserl pretendió liberar a la lógica del psicologismo distinguiendo actos de pensamiento de contenidos de pensamiento. La lógica estudia, según él, las relaciones entre esos contenidos que tienen una existencia ideal, independiente del tiempo. Pero si la validez de las leyes lógicas depende de estas "unidades ideales de significación" es evidente que quien no reconozca estas estructuras no podrá aceptar la obligatoriedad de las leyes lógicas (pág. 133).

La silogística de Aristóteles es una teoría de las formas de enunciado y sus relaciones (pág. 137). Dos ideas expuestas por el autor merecen una especial mención. 1. La formulación de un enunciado aristotélico, por ejemplo, "B se predica de todo A" se distingue formalmente del tradicional "Todos los A son B" pues el primero tiene una relación conversa con el segundo; es decir que si "A se predica de todo B" es verdadero, entonces y sólo entonces será verdadero "Todos los A son B" (pág. 138). 2. Los silogismos de la primera figura son perfectos, es decir, evidentes; esta evidencia se debe a que en ellos es evidente la transitividad de la conexión de los términos; quiere decirnos con esto que en un silogismo aristotélico de la primera figura como el siguiente:

Si A se predica de todo B y B se predica de todo C, entonces A se predica de todo C

las variables que en la conclusión están al comienzo y al fin, también en las premisas están al comienzo y al fin y, además, el término final de la primera premisa es el término inicial de la segunda (pág. 139).

La lógica matemática, "prolongación con medios más ricos, de la lógica aristotélica" es el "conjunto de teorías lógicas que se sirven de un cálculo, es decir, de un lenguaje artificial que consta de un sistema de signos y reglas acerca del uso de estos signos y en donde las reglas sólo presuponen la consideración de la forma gráfica de los signos y no su significación de contenido" (pág. 144). Se podrán examinar con esta lógica la exactitud, completitud y licitud lógica de las demostraciones deductivas, posibilitando el cálculo de la comprensión de las conexiones lógicas. La lógica aristotélica es formal y la lógica matemática es formalizada; por eso tiene la ventaja sobre aquella de un mayor rigor y control de las derivaciones y además, la posibilidad de construir cálculos sin significación. Ofrece después breves referencias históricas y un sencillo cálculo de enunciados. Con las funciones de verdad y las tablas de verdad muestra un método que sirve para reconocer formas verdaderas de enunciado, es decir, leyes lógicas. Expone el método más simple de Quine y da muy breves indicaciones sobre un sistema axiomático.

* La lógica estudia la validez de las argumentaciones y esa validez no depende del contenido de los enunciados que las forman. Este artículo² abarca cinco temas:

1. *Lógica tradicional*. Ofrece no sólo el contenido de la lógica formal sino también el de la metodología. No es una lógica formalizada y se interesó también por cuestiones psicológicas, gnoseológicas, etc. Sin discusión los lógicos tradicionales afirmaron que los principios lógicos son normas del pensamiento filosófico.

² ROBERT FEYS, "Logik". In: *Die Philosophie im XX. Jahrhundert*. Herausgegeben von Fritz Heinemann. Ernst Klett Verlag. Stuttgart, 1959, pp. 313-333.

2. *Lógica formalizada*. Esta lógica continúa la lógica tradicional y representa frente a ésta un real progreso. Enumera las distintas formas de la lógica formalizada dando las características comunes y particulares de cada una de ellas. Llega hasta la lógica combinatoria que constituye un serio intento por derivar la forma más general común a todo sistema formalizado.

3. *Aplicación de la lógica formalizada*. La aplicación se refiere a los ensayos por reducir la matemática a la lógica, a la consideración de una disciplina científica como un ensanchamiento de la lógica y, por último, a los intentos por tratar a la lógica como subdivisión de la matemática. En este último caso se comparan sistemas lógicos con sistemas matemáticos; se ha desarrollado así un "Álgebra Abstracta" que no sólo se aplica a estructuras cuantitativas. Lo interesante es que un sistema lógico no es más elemental o fundamental que el sistema de álgebra abstracta y viceversa. Pero hay correspondencia isomórfica entre ellos.

4. *Metateorías*. Da algunos datos sobre la semiótica. Recalca que Wittgenstein fue el primero que explícitamente, como especialista, discutió la posibilidad de un lenguaje formalizado. Recuerda los trabajos de Carnap y de Tarski y enumera algunos temas tratados por las metateorías: independencia, completitud, consistencia, decisión.

5. *Técnica lógica y pensamiento filosófico*. La técnica lógica no puede conducir a una mecanización del pensamiento; las máquinas le permiten al lógico dedicarse a las partes más vitales de su tarea. Los signos sólo provisoriamente son tratados como sin sentido. La objeción de que la lógica formalizada ofrece un método artificial contrario a la naturaleza depende del sentido de "natural". Si natural es confiar en la evidencia intuitiva se explica que muchos no-técnicos, de una mirada, juzguen técnicas que no han estudiado ni practicado. La lógica jamás ha pretendido descubrir algo; es un instrumento para la verificación estricta que, partiendo de supuestos definidos adecuadamente, constata lo que puede derivarse consecuentemente desde ellos. Es injusto despreciar a la lógica formalizada; pero esto no da derecho, en nombre de la lógica formalizada, a negar procedimientos argumentativos no-formalizados. La lógica formalizada no monopoliza el pensamiento estricto y riguroso; se dan otros medios para promover la exactitud deductiva.

El Canónigo R. FEYS, muerto en 1961, ofrece en este corto artículo una obra maestra de rigor y una ejemplar visión de los problemas conectados con la lógica matemática y la tradicional. Es deber nuestro recordar que por casi cuarenta años se dedicó al estudio y difusión de la lógica matemática. Ya en 1924 en "*Revue neoscholastique de philosophie*" publicaba "La transcripción logística del razonamiento. Su interés y sus límites"; a poco de inventarse los métodos de deducción natural los hacía conocer en la Sorbona; en 1950 fundó el "Centre National de Recherches de Logique" y en 1959 publicaba con Curry el primer tratado de lógica combinatoria. Nos permitimos hacer una sola observación a FEYS: debió señalar que la lógica formalizada para ser lógica exige una semántica. La inclusión de ciertos términos iniciales, "valor de verdad", "proposición verdadera", etc. implica ya un compromiso semántico. Aclaremos que "debió señalar" con lo cual significamos que él, permanente y explícitamente, nos recordaba esa relación y es de extrañar que no la haya incluido en este trabajo.

* La Lógica como ciencia comienza cuando se elaboran conscientemente y se formulan explícitamente leyes de la argumentación correcta ³ (pág. 9); además, la lógica matemática no es otra cosa que la lógica tradicional mucho más extendida gracias a la aplicación sistemática de medios simbólicos que le permiten formular clara y concisamente conexiones complejas (pág. 13).

Este libro se divide en dos partes. La primera, que estudia los elementos de la lógica de predicados, abarca cuatro capítulos: I. Lógica tradicional y moderna. II. La lógica como ontología. III. La lógica como teoría del lenguaje. IV. La lógica como metodología. La segunda parte, dedicada a una expansión de la lógica, a la metalógica y a la probabilidad, contiene los siguientes capítulos: V. Sistemas lógicos con expresiones más amplias. VI. Las antinomias. VII. Lógica y crítica de la razón. VIII. Lógica de probabilidades.

El Cap. I presenta a la lógica actual como una prolongación de la tradicional. Con un simbolismo especial sistematiza los esquemas silogísticos para destacar la dependencia entre ellos. Habla erróneamente de silogismos aristotélicos (pág. 10) pues, por ejemplo, Barbara, tal cual lo formula el autor

SaM MaP

SaP

no puede jamás ser aristotélico.

El sistema basado en Barbara y Darii es elegante y sencillo; sólo utiliza los siguientes procedimientos: 1) Definición de "SeP" como "SanP" (donde "n" es complemento) y de "SoP" como "SinP". 2) Doble negación; por ejemplo, "nnP" puede reemplazarse por "P" y viceversa. 3) Conversión simple y accidental.

En el Cap. II, la lógica de predicados es entendida como una teoría del ser y aquel lenguaje refleja su estructura. La respuesta a la pregunta ¿cómo es posible que se den esquemas con validez universal? presupone un punto de vista filosófico; y así, desde un punto de vista realista, puede responderse que el mundo consta de cosas que tienen algunas propiedades y que no tienen otras; además, entre ellas se dan muchas relaciones y muchas otras no se dan. Sobre una estructura tal del mundo se llega a la fundamentación de la validez universal; llama "ontología discreta" a esta "visión del mundo" (pág. 31). Esta ontología determina la ideografía, esto es la forma del lenguaje (pág. 33). Considera esta ontología en el idealismo y el ficcionalismo; sólo de los escépticos no puede esperarse un fundamento para la lógica. Se detiene, desde luego, a contestar las posibles objeciones, por ejemplo ¿por qué "y" "o", etc. caracterizan la forma de un enunciado y "manzana" "pera", etc. se consideran cambiables, trocables?

En el Cap. III sostiene que el lenguaje puede reemplazar al ser como objeto de investigación. Después de analizar las formas de enunciado, la sintaxis lógica y gramatical, formula los lenguajes de la lógica de enunciados, de la silogística y de la lógica de predicados. Sólo entonces interpreta los lenguajes formulados; por ejemplo, el lenguaje de la silogística es significativo en un mundo de cosas y sus propiedades. Esta interpretación se refiere únicamente a la extensión de las propiedades ya que la interpretación de los funtores sólo depende de la extensión. Con precisión determina que las fórmulas que expresan las leyes de la silogística son universalmente válidas si valen

³ GISEBERT HASENJAEGER, *Einführung in die Grundbegriffe und Probleme der modernen Logik*, Verlag Karl Alber Feibur-Munchen, 1962, 202 pp.

en un dominio de $8 = 2^3$ cosas; previamente definió los elementos de su conclusión. Además, su validez universal excluye las propiedades vacías.

En el Cap. IV examina la correspondencia entre la estructura lingüística deductiva y la estructura óntica relacional. Le interesa un método para el descubrimiento de enunciados. Determina las nociones de lógica de leyes y lógica de reglas, pero concluye que son sólo dos aspectos de la lógica: las leyes son reglas "congeladas" y las reglas son leyes "derretidas". Expone tres cálculos y se ocupa de sus propiedades.

En el Cap. V extiende el lenguaje para ajustarlo a aplicaciones que vayan más allá del "mundo" que, en el marco de la ontología discreta se discute mediante la lógica de predicados. Estudia la identidad, los enunciados numéricos, la descripción, los atributos y las funciones.

Los Caps. VI y VII tratan cuestiones metalógicas: antinomias lógicas y semánticas, los resultados de Godel y Tarski acerca de problemas que se dan en la lógica y que no pueden ser abarcados adecuadamente por el cálculo.

El Cap. VIII estudia el tipo de validez a asignar a los enunciados de probabilidad. Conecta la teoría de la probabilidad con la semántica; formula reglas de la argumentación inductiva e introduce la distinción entre esta argumentación y la deductiva. Concluye este capítulo con cuestiones vinculadas con la probabilidad, la verdad y la decisión entre teorías.

La bibliografía incluye libros que pueden servir como introducción a los temas tratados; se da un registro de signos y un detallado índice de temas y de nombres. La lógica, para el autor, será tratada como una cierta teoría sobre la forma general del mundo y no como una teoría acerca del conocimiento necesario e intemporal del mundo (pág. 29). Pero cabría preguntarse ¿por qué la teoría lógica tiene validez para el mundo? Podría entenderse que en el Cap. II, 1: "el mundo como dominio de objetos con propiedades y relaciones" responde con largueza a esta pregunta. En efecto, nos dice que la pregunta ¿cómo es posible obtener mediante la validez universal de un esquema una comprensión, esto es, juicios que "superen toda posible experiencia? es un caso especial de ¿cómo es posible fundamentar una ontología? Ahora bien, esa pregunta especial debe responderse, según su opinión, así: la validez universal de tales esquemas se apoya sólo en la ontología discreta y la estructura formal que ella describe puede investigarse con independencia de la respuesta que se dé a la pregunta ¿cómo es posible que se den esquemas de validez universal? (de ella hablamos al referirnos al Cap. II). La significación de la validez universal depende, dice, sólo del tipo de respuesta (realista, idealista, ficcionalista) que se dé a esta última pregunta (pág. 31). El autor nos hace enfrentar con una dificultad; en efecto, la estructura formal de la ontología discreta fundamenta la validez universal y esta adquiere significación según mi posición filosófica (realista, idealista, ficcionalista); pero ¿puedo de esta manera, si soy idealista, por ejemplo, fundamentar mis juicios idealistas que "superan toda posible experiencia? Dicho de otra manera ¿puedo así dar significado a mis juicios idealistas que "superan toda posible experiencia? Y si lo que quiere decir el autor es que si soy idealista obtengo juicios idealistas y si soy realista, juicios realistas, está diciendo de otra manera que la lógica es autónoma, sin supuestos metafísicos, lo cual es algo totalmente distinto. Y por último ¿cómo se las arreglaría el autor para darnos una versión lógica más o menos clara de todo lo que se vincula con la analogía?

Creemos que la obra de HASENJAEGER bajo ningún punto de vista es una Introducción si con ese término queremos significar que el lector con ella puede iniciarse en los problemas y conceptos fundamentales de la lógica. Todo lo

contrario. Se trata de un complejo de reflexiones acerca de la lógica actual partiendo de un especial punto de vista; tal vez así pueda hablarse de lo que, al menos para el autor, es fundamental (problemas y conceptos), presentado con un rigor y exactitud técnicas que es un modelo. El autor continúa, sin duda, el pensamiento tan original y sugerente de H. SCHOLZ.

* Esta obra⁴ es, sin duda, la más completa historia de la lógica publicada hasta el presente y no retacea lo categórico de esta afirmación la circunstancia de que la exposición histórica esté al servicio de dos propósitos: sostener un especial punto de vista sobre la lógica y registrar las primeras apariciones de ideas que a los autores les parecen "las más importantes de la lógica actual" (pág. V).

Hasta FREGE se extienden los primeros ocho capítulos. I. Los comienzos. II. El *Organon* de Aristóteles. III. Los megáricos y los estoicos. IV. Lógica romana y medieval. V. La lógica después del Renacimiento. VI. Abstracción matemática. VII. Números, conjuntos y series. VIII. La lógica general de Frege. La lógica posterior a Frege y que se extiende hasta la actualidad no está dividida en periodos sino en temas y expone las ideas "más importantes de la lógica actual". De los primeros ocho capítulos (pp. 1-512) señalaremos algunos rasgos dominantes de la exposición a fin de dar una idea de su contenido y de sus características distintas.

1. La lógica griega no puede explicarse sólo en términos de la demostración; la argumentación dialéctica en su sentido primitivo fue el método de la argumentación característica de la metafísica; la erística y la sofística tuvieron especial lugar. En una palabra, podríamos decir que en el *Organon* sistematiza Aristóteles el real carácter de la lógica griega.

2. El sistema silogístico que Lukasiewicz presenta como aristotélico, difiere de la concepción que Aristóteles tenía de su obra: a) Aunque propuso sus principios silogísticos bajo la forma de condicionales sólo fue éste un artificio para decirnos que ciertas premisas permiten inferir ciertas conclusiones; no pensó, como Lukasiewicz, que su teoría presuponía una lógica de proposiciones. b) No pensó tampoco que tendría que formular axiomas para delimitar el sentido de signos relacionados como A, I ni que su teoría presuponía la segunda ley de la identidad (sin embargo nos parece que al decir Aristóteles en *An. Pr.*, II, 22, 68a 20 "B se afirma de sí mismo", establece "Todo B es B". c) La conversión es independiente del silogismo; en Lukasiewicz se derivan de axiomas que nada tienen que ver con la conversión. Nos parece que se enfrentan aquí dos concepciones acerca de la elaboración de la historia de la lógica.

3. Es evidente la simpatía —tal vez justificada— por los estoicos y megáricos. La lógica proposicional de Crisipo es superior a la de los escolásticos, ya que éstos no tuvieron un sistema elaborado de reglas de derivación y se contentaron con exponer los principios de la lógica proposicional presupuesta por la silogística (pág. 292). El cálculo de proposiciones tiene su origen en los estoicos; lamentan los autores que este hecho haya conducido a varios intentos por expresar los teoremas estoicos mediante símbolos modernos. Afirman que esto es erróneo, pues sugiere impropriamente que los estoicos acep-

⁴ WILLIAM KNEALE - MARTHA KNEALE, *The development of Logic*, Oxford University Press, London, 1963, VIII, 761 pp.

taron una interpretación funcional de verdad de todas las conectivas proposicionales y, además, oscurece lo característico del razonamiento por el cual Crisipo desde los indemostrables deriva modos complejos de argumentación. Aquí introducen sus especiales denominaciones; en efecto, KNEALE llama "lógica primaria" a la lógica de proposiciones y "lógica general" al estudio de nociones no sólo de negación, conjunción, disyunción, etc. sino también de "todo" y "algún" (pág. 175).

4. Ofrecen magníficos sumarios de obras lógicas. a) La Dialéctica de Abelardo es analizada en veinte páginas (pp. 204-224) y mencionan no sólo sus principales innovaciones sino también algunas doctrinas de Boecio que Abelardo revitaliza. b) La exposición de Leibniz (pp. 320-345) abarca dos aspectos: consideración de sus intereses (respeto por la lógica tradicional, arte combinatorio, lenguaje ideal, coordinación del conocimiento en una enciclopedia y ciencia general del método) y la nueva lógica derivada de esos intereses. Desde este último punto de vista Leibniz presenta a la lógica como un cálculo de relaciones formales o abstractas no cuantitativas (semejanza, desemejanza, congruencia, inclusión) (pág. 336); la exposición ofrecida en ocho páginas de los intentos leibnizianos por elaborar una cálculo de identidad y de inclusión bastan para convencer al lector de la tan grande importancia que Leibniz tiene en la lógica actual. c) El análisis de la *Wissenschaftslehre* de Bolzano (pp. 358-371) abarca los temas más importantes de su obra: noción de ciencia, proposición, ideas, propiedades, relaciones, consecuencias o derivabilidad. d) En el Cap. IX (pp. 478-512) analiza las ideas del *Begriffsschrift* de Frege (nociones de sentido y referencia, objeto y función) y la lógica de "Las leyes fundamentales de la aritmética". Exponen lo que llaman lógica general. Frege ofrece por vez primera un sistema realmente completo de lógica formal. De todas las novedades que introduce la más importante debe ser la teoría de la cuantificación que permitió ver claramente la distinción entre lógica de predicados y de proposiciones. f) Vale la pena señalar que, a diferencia de otras historias de la lógica, consideran a Kant en el desarrollo de la lógica (pp. 354-358). La distinción entre analítico y sintético es comparada con las ideas de Bolzano (pág. 365) y las de Frege (pág. 445).

Tal vez hayamos dado la impresión de que los autores se contentan con presentar fielmente el pensamiento de algunos lógicos. Todo lo contrario, ya que exponen también ideas personales, sugerencias, acotan ciertas observaciones y plantean incitantes dudas. Exponen lo que consideran "las más importantes ideas de la lógica actual" en los cuatro últimos capítulos: IX. Desarrollos formales después de Frege. X. La filosofía de la lógica después de Frege. XI. La filosofía de la matemática después de Frege. XII. La teoría de los sistemas deductivos.

En el Cap. IX, a partir del pensamiento de Frege, llegan a exponer su propia noción de lógica. Aceptan con Carnap que "no hay diferencia de principio entre los lógicos que ofrecen reglas y axiomas lógicos y los que ofrecen sólo reglas de inferencia"; las fórmulas axiomáticas exigen la explicación de su papel y esta explicación es, en realidad, una regla. "La lógica es esencialmente una ciencia que consta de principios de segundo orden" (pág. 534). Con seis reglas nos da una versión alternativa de la lógica del *Begriffsschrift*. Formulan las reglas del primer sistema de Gentzen (pág. 538) y mejoran sus resultados tratando la derivación de inferencia deductiva como un caso especial de lo que llaman desarrollo; éste es descripto metafóricamente como la determinación del campo dentro del cual se situará la verdad si se deben

aceptar ciertas premisas. "Cuando un hombre después de considerar ciertas premisas, expresadas tal vez por P y Q, advierte que otras proposiciones, expresadas tal vez por R y S, no pueden ser falsas si sus premisas son verdaderas, podemos decir que ese hombre está comprometido con el desarrollo de aquellas premisas" (pág. 541). Un desarrollo será válido si las premisas involucran los límites a que conduce el desarrollo; la "involución lógica" es definida siguiendo a Carnap como "la relación que se da entre dos conjuntos de proposiciones cuando es imposible que todas las del primero deban ser verdaderas y todas las del segundo, falsas" (Ibid).

El lector encontrará en las últimas páginas del libro (pp. 737-742) algunas reflexiones vinculadas con esta noción de lógica. "Nuestra ciencia —nos dicen en la última página del libro— se define mejor como la teoría pura de la involución, es decir, la teoría de la forma general de involución sin referencia a las naturalezas especiales de las proposiciones contenidas en las clases entre las cuales se da la relación". El resto del Cap. IX se refiere a la lógica modal y a las lógicas alternativas. Aplican a ambos tipos de lógica su teoría sobre la involución. En el Cap. X exponen sus ideas sobre la semántica y, en los dos últimos, XI y XII, introducen magníficamente en las cuestiones surgidas por las antinomias y las teorías metalógicas vinculadas con la decisión, la consistencia y la completitud.

Esta obra es un modelo en su género. Esta reseña sólo pretende presentarla y aconsejar su lectura; las críticas creo que deben llevarse a cabo escribiendo ensayos sobre temas de divergencia. Bástenos señalar, por otra parte, que nos ha causado extrañeza que los autores nada digan de Husserl quien, con éxito o no, quiso "liberar a la lógica de su cautiverio en el psicologismo"; y llama más la atención esa ausencia cuando los autores dedican varias páginas a Mill (pp. 371-378). Por último no nos explicamos cuál puede haber sido la razón para no citar el trabajo sobre historia de la lógica de H. Scholz ni referirse a su tan original filosofía de la lógica.

* Este curso⁵ puede ser un punto de partida para experiencias a realizar en los colegios secundarios. En efecto, es difícil encontrar un libro de lógica que ofrezca sus beneficios: sencillez, avance desde lo más simple a lo más complejo, rigor y abundancia de ejercicios. En los cuatro primeros capítulos —que abarcan las dos terceras partes del libro— se expone la lógica de enunciados: 1. Simbolización de enunciados. 2. Inferencia lógica. 3. Verdad y validez. 4. Tablas de verdad. En los siguientes capítulos se dan los elementos más simples de la lógica de términos: 5. Términos, predicados y cuantificadores universales. 6. Especificación universal y leyes de la identidad. Aquí termina propiamente el curso de lógica, ya que los dos últimos capítulos constituyen una aplicación a un sistema matemático simple: 7. Un sistema matemático simple: axiomas de la suma. 8. Generalización universal.

El libro trata de desarrollar en los alumnos una cierta destreza para argumentar deductivamente; creemos puede lograrse si el profesor que use este curso insiste en el trabajo cotidiano con los ejercicios que se le ofrecen. La obra, por otra parte, es fruto de experimentos con estudiantes secundarios; el tercero de estos experimentos se llevó a cabo con diez cursos de estudiantes secundarios y doscientos alumnos universitarios y fue auspiciado por la Office of Education y la National Science Foundation de USA. Tal vez valiera la

⁵ PATRICK SUPPES - SHIRLEY HILL, *First Course in Mathematical Logic*, Blaisdell Publishing Company, New York, 1964, 274 pp.

pena llevar a cabo algo semejante en nuestro medio para así poder *allanar el camino* para nuevos planes de estudios. La elaboración, primero, de planes, suponiendo que el camino ha de allanarse solo, es siempre signo de improvisación y arrogancia.

* En algo más de cien páginas el autor⁶ nos presenta una síntesis de la lógica actual y la tradicional. Pero no se crea que estas “dos” lógicas se presentan unidas artificialmente (“emparchadas”, diríamos). No. Se ofrece una visión de la lógica bivalente formalizada, donde la doctrina del silogismo es incorporada como parte de la lógica de clases. No presupone conocimiento de filosofía ni de matemática. Abarca ocho capítulos: Introducción, Acerca de los signos, Sobre los enunciados, Predicados, Clases, Cálculo de clase definida y la doctrina clásica de las proposiciones, Silogismo, Relaciones. La Introducción expone la definición de lógica como doctrina de la relación de consecuencia entre premisas y conclusión. El Cap. I comienza con la noción de signo y sus divisiones; explica y ejemplifica los siguientes signos: naturales, convencionales, indicadores, icónicos, símbolos, categoremáticos, sincategoremáticos, de primera clase y de segunda clase. Estudia las palabras como signos e introduce nociones elementales de relación para explicar la significación y el tan importante concepto de analogía. La paradoja de los “catálogos” y de los “catálogos de los catálogos” tiene mucho que ver con el sentido analógico del término “catálogo”. La noción y división de la *suppositio* son introducidas no sólo para mostrar el análisis sutil de la significación sino también para que se advierta su importancia en la univocidad de los términos para asegurar la consecuencia en la argumentación. Las paradojas de las palabras “autológicas” y “heterológicas” se producen por no advertir sus distintas suposiciones. Sigue a Frege en sus referencias al concepto lógico estudiado como función de enunciado; nociones tradicionales —comprensión, extensión, abstracción formal, abstracción total, etc.— son manejadas con precisión y moderna visión. El capítulo concluye con las técnicas y la significación de la definición, vistas desde un exclusivo punto de vista lógico.

En el capítulo sobre los enunciados define enunciado, valor de verdad, funtores de enunciado y funtores de verdad (negador, conjuntor, includor, implicador, replicador, equivalorador y contravalorador). Utiliza estas nociones para el análisis y la interpretación de textos tomados del Evangelio y de la Jurisprudencia. Da también un ejemplo de aplicación en las máquinas electrónicas. Como última aplicación expone la conexión entre enunciados usando el desarrollo de los valores de verdad mediante las tablas de verdad. Por este método llega a la noción de ley; enumera unas cincuenta leyes de la lógica de enunciados. Distingue ley de regla y, a partir de ella, lógica de leyes y lógica de reglas, lenguaje objeto y metalenguaje. El Cap. III, sobre los predicados, comienza tratando temas de predicados monádicos: predicador, cuantificadores, negación de cuantificadores y predicadores, principio de analogía, movimiento de los cuantificadores. De los predicados diádicos se expone: movimiento de los cuantificadores, realización-verificación, predicadores de segundo orden, antinomias. La identidad, tratada como predicado diádico, es definida mediante la noción de designación “la identidad es la relación que existe cuando dos nombres distintos designan el mismo individuo, en el mismo lenguaje, con el mismo contenido” (pág. 69); la identidad es

⁶ ALBERT MENNE, *Einführung in die Logik*, Franke Verlag, Bern, 1966, 126 pp.

usada para determinar la noción de enunciados numéricos. El capítulo finaliza con nociones acerca del descriptor, functor que permite obtener un individuo partiendo de una forma de enunciado. El capítulo IV sobre las clases, despliega las consecuencias de la noción de abstractor, functor que permite designar a todos los individuos sobre los que se aplican un predicado; aplicado sobre una forma de enunciado produce, entonces, una clase. Introduce las nociones elementales del cálculo de clases: elementos, funtores de clases, enunciados de clases, clase total, clase nula. Se ofrecen unas treinta leyes del cálculo de clases.

Los capítulos sobre cálculos de clases definidas y silogismos merecen una nota especial. Nos proponemos elaborarla para esta Revista.

En el capítulo sobre las relaciones da nociones elementales sobre esta parte de la lógica, mencionando algunas leyes y propiedades.

Vale la pena citar las palabras con que cierra el libro: "Con sólo el dominio de la lógica de ninguna manera se garantizan resultados científicos aprovechables. Es la lógica únicamente un control del procedimiento científico. Para obtener una ciencia cierta debe agregarse a la corrección formal, un presupuesto: la verdad del contenido. Sin buenas ideas y sin hechos ciertos, la lógica es como una piedra que se frota a sí misma y produce sólo arena". Una observación: debió hacer referencias más explícitas sobre la axiomática. Quien pretenda introducirse en el tema poco entenderá de lo que se le dice en la pág. 55 "todas las leyes del cálculo de enunciados pueden demostrarse desde pocos axiomas mediante las reglas de separación y la regla de substitución" aun cuando formule explícitamente esas reglas.

Hemos advertido las siguientes erratas: pág. 43: el resultado final de la doble negación, en la primera tabla, no es FF sino WF; pág. 44: la parte superior de la tercera columna, en la última tabla, no es $p \vee q$ sino $p \vee q$; pág. 61 (línea catorce): la "a" que figura al final de la fórmula debe reemplazarse por una "x"; pág. 61 (ocho líneas desde abajo): debe reemplazarse la negación de q por la negación de p ; pág. 62 (segunda línea): el axioma no es 3.61 sino 3.31; pág. 65 (línea catorce): (u, x debe reemplazarse por u, y); pág. 67 (línea diez): la primera "I" del segundo miembro de la equivalencia debe negarse; pág. 69 (trece líneas desde abajo): aparece en la fórmula una "y" que no tiene sentido; pág. 84 (línea nueve): en el segundo miembro de la equivalencia debe colocarse primero "S" y después "P"; pág. 93 (penúltima línea): las leyes no son 4.563-64 sino 4.541-4.542; pág. 109 (línea diez y nueve): el signo de la relación nula debe modificarse.

* No es ésta⁷ una exposición de la técnica de los cálculos de deducción natural sino también una elaboración personal de ciertos temas: reglas para el tratamiento de las descripciones y leyes para las propiedades numéricas de propiedades. En el Cap. I *Noción de cálculo logístico*, después de dar los caracteres generales del cálculo logístico expone el sistema de Hilbert-Bernays para la lógica proposicional y la lógica de predicados de primer orden. Para ambas lógicas utiliza los métodos sintáctico y semántico (derivabilidad y consecuencia). El Cap. II, *Los cálculos N de GENTZEN*, enumera las reglas de la lógica de proposiciones y de predicados para la lógica intuicionista. Las explicaciones de estas reglas son claras y los ejercicios numerosos a fin de que el lector se adiestre en el manejo de aquéllas. En las dos últimas partes da,

⁷ AUGUSTO FURLAN, *La deducción natural*, Edición del autor, Córdoba, 1965, 129 pp.

primero, tres reglas para el tratamiento de las descripciones sin tener que reducirla a la lógica de segundo orden; por último y ya en la lógica de predicados de segundo orden, aplica a los cálculos N ciertas leyes respecto a los números. Ofrece también en estas dos últimas partes algunos ejercicios. En el Cap. III, *Los cálculos L de GENTZEN*, expone sucintamente los esquemas de estructura y los esquemas operatorios; en las dos últimas partes ofrece una variante de los cálculos L y una transformación de una derivación llevada a cabo mediante las reglas N a una derivación L. Se dan aquí también algunos ejercicios de práctica.

Sostiene el autor "este libro... también puede ser comprendido por aquellos lectores que no se hallen familiarizados con esta disciplina" (se refiere a la lógica matemática). No lo creemos por dos circunstancias. Primero porque presupone algunos elementos de la citada disciplina: la de reducción de una expresión que contiene una descripción a una expresión de la lógica de predicados de segundo orden, por ejemplo (pág. 77); la de lógica intuicionista, minimal, etc. En segundo término porque el orden de exposición, al menos didácticamente, es el menos indicado para introducir en el tema.

El acercamiento al tema nosotros lo hubiéramos realizado de la siguiente manera. En primer término los elementos de la lógica de enunciados, a continuación las reglas del cálculo N para la lógica de enunciados únicamente (pág. 42) e incluir en los ejercicios la derivación de los nueve primeros axiomas de la pág. 18, ya que la lógica intuicionista se deriva desde esos axiomas más dos especiales que pueden demostrarse fácilmente con las reglas del cálculo N. Sólo así puede afirmarse que las reglas demuestran las leyes de la lógica intuicionista (y el tercero excluido no puede demostrarse con las reglas, pues la única figura que justificaría la demostración de una disyunción (iv) no es aplicable, pues tendría que permitir la demostración de g y $\text{no-}g$). A continuación se podría agregar el tercero excluido y mostrar cómo con su inclusión pueden demostrarse leyes como por ejemplo, la definición de implicación mediante la negación y la disyunción. Se podría después pasar a los esquemas de estructura y esquemas operatorios (pág. 98) de sólo la lógica de enunciados. Con un buen número de ejercicios llegar hasta la demostración constructiva pura, sin el uso de "co" (pág. 112) finalizando con las equivalencias entre los métodos y las distintas lógicas; por ejemplo, el método de esquemas demuestra lo que demuestran las reglas N y también demuestra el tercero excluido; las reglas N y el tercero excluido demuestran la lógica clásica de enunciados, etc., etc. Sólo después de concluir con lógica de enunciados pasar a los esquemas de los cuantificadores (pág. 44) y a los esquemas operatorios (pág. 100), pudiendo llegar hasta las demostraciones constructivas puras.

Como habrá advertido el lector, no criticamos el libro del Prof. FURLAN. Sólo sostenemos la posibilidad de otro acercamiento al tema. Además queremos señalar que en nuestro país una publicación como la que ha encarado el autor es realmente un acontecimiento digno de destacarse. Por otra parte, la precisión, exactitud y concisión que caracteriza a la Escuela de Munster, le han sido transmitidas, sin duda, a través de F. Casari —cuya obra recomienda muy especialmente—, formado en esa Escuela.

* La semántica es considerada aquí⁸ como la parte de la lingüística que estudia el significado de las palabras; en los últimos tiempos se ha caracterizado por una conexión más estrecha con la estilística, por su interés en

⁸ STEPHEN ULLMANN, *Semántica*, Edición Aguilar, Madrid, 1965, 320 pp.

los principios generales de las lenguas particulares, por su estudio cuidadoso de las relaciones entre lenguaje y pensamiento, por la introducción de métodos matemáticos y, por último, por una vinculación más estrecha entre semántica y filosofía. El libro, dividido en nueve capítulos, se ocupa en los tres primeros, de cuestiones fundamentales: 1. Cómo se construye la lengua. 2. La naturaleza de las palabras. 3. El significado. Lo que el autor llama semántica descriptiva ocupa los cuatro capítulos siguientes: 4. Palabras transparentes y opacas. 5. Factores lógicos y emotivos del significado. 6. Sinonimia. 7. Ambigüedad. Los dos últimos capítulos se ocupan de: 8. Cambio de significado y 9. La estructura del vocabulario. Si bien el propósito del autor es "dar un informe provisional acerca de una ciencia nueva y rigurosa" (pág. 293) no deja de aportar datos históricos, plantear cuestiones y sugerir el curso a seguir en las nuevas investigaciones.

Muy de paso se tratan cuestiones vinculadas con la lógica. La ambigüedad (Cap. 7) debido a factores léxicos es considerada bajo la forma de polisemia (la misma palabra tiene dos o más significados distintos) y de homonimia (dos o más palabras diferentes pueden ser idénticas en cuanto al sonido); estudia las fuentes de ambas "polivalencias" y, con respecto a la polisemia inserta algunas reflexiones sobre sus posibles consecuencias en ciertos contextos filosóficos. En el Cap 5 al exponer el carácter genérico de las palabras como una de las fuentes de la vaguedad se refiere a Wittgenstein (pág. 133) repitiendo el famoso ejemplo del "juego": "al comparar varios tipos de juegos... nos encontramos con una complicada red de similitudes que se superponen y entrecruzan"; a estas similitudes Wittgenstein las llamó "parecidos de familia". Creemos que el autor compromete el pensamiento de Wittgenstein con cierto esencialismo inaceptable para ese autor. Sin embargo, creemos que la exposición que de Wittgenstein realiza al referirse al significado (pág. 73) es adecuada; debió señalar, nos parece, que al considerar Wittgenstein que el significado de una palabra *es* su uso, recalca los aspectos sociales de la significación.

Advirtamos que la semántica expuesta en el libro que comentamos es distinta de la semántica que le interesa a la lógica. Ambas estudian los signos con relación a lo que significan, pero la semántica expuesta en el libro que comentamos es más bien una ciencia empírica interesada por los lenguajes corrientes mientras que la semántica que le interesa propiamente a la lógica elabora una teoría acerca de la relación entre los signos y lo que significan. Esta semántica considera cuestiones como las siguientes: introducción de la noción de verdad, valor que satisfaga a una expresión, interpretación de la lógica (por ejemplo mediante la traducción en términos de valores de verdad), formalización de un sistema semántico, etc. Sin embargo, el libro de ULLMANN será leído no sólo por quienes deseen una información detallada de temas que se conectan con cuestiones de significado sino también por aquéllos que reconocen el valor cultural y práctico de una actividad interdisciplinaria.

* El autor⁹ se llama a sí mismo "naturalista" y el medio de exposición que utiliza es el ensayo, no el libro. De esta colección analítica y crítica sólo consideramos "Notas para una concepción naturalista de la lógica" y "Lógica sin ontología". En el primer ensayo nos dice que para un naturalista la lógica debe dedicarse, en especial, al estudio de "los métodos que los hombres practican para obtener conocimientos estables, mide su aptitud para ese objeto,

⁹ ERNEST NAGEL, *La lógica sin metafísica*, Editorial Tecnos, Madrid, 1961, 363 pp.

examina el papel del pensamiento crítico en cada uno de los sectores de la actividad humana y preconiza una rigurosa investigación de las condiciones en que descansan el sentido y el funcionamiento eficaz del raciocinio" (pág. 59). En "Lógica sin ontología" pretende mostrar que la lógica puede explicarse sin "recurrir a la invención de un objeto hipotético" (pág. 63), sin recurrir a "aquellas interpretaciones relativas a su sentido último" (pág. 62). En apoyo de su tesis ofrece un análisis del principio de contradicción y de la afirmación de que los principios lógicos valen para todos los mundos posibles. Rechaza también la opinión de que los principios lógicos son verdades inductivas. Es algo más que generalizaciones, pues sólo la lógica puede distinguir una generalización bien establecida de la que no lo está. La lógica se justificaría por su competencia para desempeñar una función reguladora en la investigación (pág. 75) y obtener una cierta sistematización en el conocimiento (pág. 78).

Es muy difícil criticar a este autor, pues no se ve claro qué sentido da a "tener presupuestos ontológicos"; puede pensarse en una metalógica, pero también en que un cierto tipo ideal de lógica es una clase de ser ontológico o que algunas partes de la lógica son partes de la ontología o que es posible derivar la lógica desde la ontología (o viceversa) o que la lógica es lógica si la ontología es ontología. Y además ¿qué es ontología para NAGEL? Artículos como "En defensa de la lógica sin metafísica" o "Verdad y conocimiento de la verdad" no pueden comentarse, pues son respuestas dadas por NAGEL a críticas efectuadas a su antiontologismo y es imposible entenderlos fuera del contexto en que se llevaron a cabo.

ALBERTO MORENO

UNA CRITICA DE LA CIENCIA TEOLOGICA *

A la teología corresponde, como ciencia, criticar el conocimiento que ella misma procura, que es el conocimiento de Dios. El objeto de la presente obra, según lo declara su autor (pág. 9), es realizar una crítica fundamental del conocimiento teológico que deberá ejercerse sobre el conocimiento de Dios, su existencia, su valor, su alcance.

El alcance de todo conocimiento humano de Dios en el mundo, incluso el sobrenatural, se halla condicionado por las limitaciones existenciales de nuestra razón y sus modos naturales de proceder. La revelación no modifica esencialmente la naturaleza del conocer humano. Por tal motivo se deberá considerar a la razón humana tal como es en sí misma para examinar críticamente sus alcances respecto al conocimiento de Dios, tanto el conocimiento metafísico (análogo) como el teológico (sobreanalógico). Porque el teólogo, en esta crítica de su propia ciencia, debe englobar también y primeramente, según el autor, al conocimiento puramente racional, filosófico, de Dios, a fin de justificar su valor y determinar las condiciones de su legitimidad. Así planteado el problema, se impone naturalmente, la división de la obra en dos partes. La primera está consagrada al conocimiento filosófico de Dios, bajo el título: "La afirmación de Dios". La segunda parte: "El conocimiento del misterio de Dios", es un estudio crítico sistemático del nuevo orden de conocimientos obtenidos en virtud de la revelación.

El capítulo primero, "De la afirmación del ser a la afirmación de Dios", comienza por asentar que el conocimiento de Dios se impone al espíritu naturalmente por la fuerza del razonamiento y no de una manera inmediata. Después de analizar brevemente las posiciones contrarias a esta tesis (pp. 15-29), pasa a explicitar el único punto de apoyo sólido para un razonamiento demostrativo de la existencia de Dios: la afirmación del ser (pp. 29-55). En una línea de vigoroso realismo tradicional subraya la imposibilidad de salir de la fenomenología después de haber aceptado su postulado fundamental, a saber, que nuestro espíritu no alcanza en primera instancia más que puros objetos, sin poder pronunciarse sobre el ser. Nicolas pone de relieve las bases metafísicas sobre las que se apoyan las vías tomistas y pone luminosamente al descubierto la incompatibilidad radical de esos dos mundos de pensamiento que son la filosofía nacida de Descartes, y la nacida en Grecia, en cuya línea se entronca la de Santo Tomás de Aquino. La afirmación del ser expresa el conocimiento absolutamente primero. Es a partir de ella y como un

* J. H. NICOLAS O. P., *Dieu connu comme inconnu*, Essai d'une critique de la connaissance théologique, Desclée de Brouwer, Paris, 1966, 431, pp.

desarrollo indefinido de lo que ella contenía en germen, que se despliega todo el progreso intelectual. Es sobre ella, por lo tanto, que debemos fundar el razonamiento que será capaz de hacernos sobrepasar todo el dominio de la experiencia, para afirmar, más allá de toda experiencia, a Dios. El A. dedica más de veinte medulosas páginas a estudiar el carácter peculiarísimo de esta primera afirmación, la afirmación del ser, que aún cuando no haya sido todavía separada en sí misma, cosa que hace formalmente sólo el metafísico, está fundando y otorgando su valor ontológico a todos nuestros juicios. La afirmación del ser es un conocimiento concreto e inmediato que el A. caracteriza resueltamente como una verdadera intuición intelectual, no sin detenerse a despejar los malentendidos y errores comunes respecto a la naturaleza y posibilidad para la inteligencia humana de una intuición intelectual. Solamente los caracteres privilegiados de este objeto de conocimiento que es el ser como tal permiten un tal modo (intuitivo) de conocer, el cual admite, naturalmente, un progreso en profundidad y no excluye tampoco el razonamiento de la metafísica. Finalmente, la afirmación del ser conduce a la afirmación de Dios, pero no de modo inmediato: el camino pasa a través de la estructura sistemática de toda la metafísica. El A. la presenta en una buena síntesis centrada sobre la analogía del ser y la participación que es su fundamento ontológico.

El problema abordado en el capítulo segundo se puede formular en estas dos preguntas: ¿Es verdad que podemos conocer de Dios que *es*, pero no *qué* es? ¿Que no podemos saber de Dios lo que es, sino solamente lo que no es? Un solo juicio de existencia contendría entonces la única verdad a nuestro alcance acerca de Dios. Sin embargo, la afirmación primordial de la existencia de Dios se desdobra en una multiplicidad de juicios atributivos que, evidentemente, tienden a expresar algo de *lo que* El es. El mismo juicio de existencia carecería de sentido si ignoráramos totalmente lo que es Dios. Ahora bien, ¿en qué se funda la posibilidad y validez de tales juicios atributivos referidos a Dios y formados con conceptos tomados de las creaturas? Santo Tomás nos da la clave de la solución: “puesto que los seres sensibles son efectos dependientes de Dios como de su causa, a partir de ellos nosotros podemos ser conducidos a conocer si Dios es y a conocer de El todo aquello que debe convenirle en cuanto es la primera causa de todos los seres” (S. *Teol.*, I, 12, 12). Es la unidad concreta, analógica, del ser trascendental, en virtud de la participación metafísica, la que establece el puente entre las perfecciones creadas que nuestros conceptos representan originariamente y el ser divino; y la que funda, por lo tanto, y legitima la sublimación de tales conceptos por el juicio hasta alcanzar el ser mismo de Dios. El olvido de esta íntima comunicación y semejanza de los seres con el Ser entraña necesariamente el oscurecimiento, la deficiente inteligibilidad de lo divino. Si no se iluminan sus fundamentos ontológicos —ese parentesco metafísico implicado en la participación—, el camino de la analogía se hace intransitable entre la creatura y el Creador, se abre un abismo insalvable para nuestro conocimiento de Dios, pues todos nuestros conceptos se tornan equívocos al atribuirlos a El. Pero la metafísica de la participación nos permite reconocer que la perfección creada que el concepto significa, recibe toda su consistencia ontológica de su semejanza con la perfección divina; su ser consiste en asemejarse y en participar de la Suprema Perfección. En este sentido se puede llegar a decir, y no metafóricamente, que cada ser es mucho más que sí mismo: a la vez cerrado en sus propios límites por su forma que es la medida de su perfección particular, y abierto hacia el infinito por esta misma forma en

su dimensión trascendental de ser. La apertura de los conceptos hasta el infinito, efectuada por el juicio que los atribuye analógicamente a Dios, no implica que el juicio supere a los conceptos que utiliza, como si pudiera tener acceso a un valor inteligible que no fuera de ningún modo presentado originariamente por ellos. El juicio solamente actualiza una inteligibilidad latente en los conceptos. Y ello, porque los seres mismos dan lugar a dos tipos de conceptualización diferente: a) conceptos cerrados (predicamentales), que los representan en su limitación y diferencia, b) conceptos abiertos (trascendentales), que los representan en su comunidad con los otros seres, con la totalidad, y por lo tanto, en su conexión al Primero, principio y fundamento de esta unidad. Tales conceptos podrán servir para un conocimiento de Dios, indirecto, imperfecto, pero propio. Este es el conocimiento analógico. “Nuestros conceptos representan siempre perfecciones creadas, pero, en este caso, en virtud del juicio analógico, precisamente en aquello en que se asemejan a la perfección divina, y, por lo tanto, significan la perfección divina en tanto que ella está reflejada realmente en las perfecciones creadas” (p. 109).

Sin embargo, no basta con fundamentar en general la posibilidad de conocer a Dios y de establecer respecto a El juicios verdaderos; estos juicios deben ser criticados con cuidado. Una afirmación utiliza *conceptos*; es en sí misma un *juicio*; es el resultado de un *razonamiento*; se expresa finalmente por el *lenguaje*. La crítica debe versar sucesivamente sobre estos cuatro puntos. Tal es el contenido del capítulo tercero: “Crítica del conocimiento de Dios”. En primer lugar son estudiadas entonces las condiciones que deben tener nuestros conceptos para poder ser atribuidos a Dios y los problemas que plantea la multiplicidad necesaria de nuestros conceptos frente a la unidad inteligible de Dios. En segundo lugar son examinadas las condiciones de validez de los juicios por los que atribuimos a Dios aquellos conceptos, a saber, las tres reglas: de la causalidad, de la negación y de la eminencia. Finalmente se hace la crítica del razonamiento en el conocimiento de Dios y la crítica del lenguaje teológico en su modo de designar propio y metafórico.

El alcance de nuestro conocimiento natural de Dios se limita a lo que las creaturas son capaces de hacernos conocer de El. El punto que toca la relación de causalidad, único hilo conductor de la subida de la razón humana hacia Dios a partir de la experiencia, se sitúa más acá de su misma esencia y de su vida íntima, que permanecen como un “misterio oculto”, naturalmente a la razón. Por la revelación, Dios mismo, según creemos, viene a iluminarnos —al menos en algo— ese misterio que “fascina” a la inteligencia cuando ha llegado a situarse frente a él. Con esto entramos, como es lógico, en la segunda parte del libro: “El conocimiento del misterio de Dios”. El nexo natural entre ambos modos de conocimiento se establece por el hecho de que el misterio de Dios se hace presente a la razón en su propia marcha espontánea. Sin embargo, la indiferencia de muchos espíritus frente al misterio de Dios, plantea un serio problema a este respecto, sobre todo cuando se trata de inteligencias lúcidas y cultivadas en distintas ramas del saber. La solución de esta dificultad aparece clara tan pronto como uno se hace cargo de todas las condiciones y exigencias para que la inteligencia, en una dimensión estrictamente especulativa, sea efectivamente conmovida y supere su estado de indiferencia frente a Dios. Para ello se requiere que el problema que conduce al descubrimiento de Dios, problema metafísico, se haya planteado de modo efectivo, lo cual no es fácil ciertamente. Requiere a su vez una actitud mental para la cual suelen predisponer en contrario precisamente los hábitos propios de las ciencias: es la penetración metafísica, capaz de superar el nivel del

conocimiento vulgar y del conocimiento científico para alcanzar ese núcleo más profundo de los cosas que es el ser. El descubrimiento del ser es una experiencia difícil, no "verificable" ni demostrable, para la cual no hay vías de acceso racional que conduzcan necesariamente. Este descubrimiento no se deja tampoco fijar en fórmulas válidas para todos, que lo hagan fácilmente manejable y comunicable.

La crítica teológica fundamental emprendida por el A. en esta segunda parte de su libro no versará sobre el hecho de la revelación misma para examinar sus títulos de credibilidad, sino sobre el nuevo orden de conocimientos que de ella resulta. Revelación significa un conocimiento nuevo de origen exógeno, implica una acción que se ejerce de fuera sobre la inteligencia para instruirla. Acción que no puede provenir más que de otra inteligencia (en este caso Dios mismo) que sabe una verdad (en este caso la Verdad) y que la hace conocer. El conocimiento del misterio de Dios es y permanece revelado por el hecho de su trascendencia que hace imposible que la razón humana lo obtenga de otra manera que no sea mediante una comunicación de lo Alto. Es exógeno, no accidental y provisoriamente, sino por naturaleza. Es sobrenatural. Pero, de todos modos, el conocimiento sobrenatural de la fe, que se opone al conocimiento racional natural, es, sin embargo, un acto de la razón, un acto de conocimiento de nuestra inteligencia. Sería por lo tanto absurdo concebir la revelación como una recepción puramente pasiva de verdades venidas de lo Alto (paracaidismo). La verdad es una propiedad del acto intelectual perfecto: el juicio, y concebirla como una cosa que cayera en el espíritu como un receptáculo sería desvirtuar totalmente la naturaleza de la operación intelectual.

Ahora bien, ¿es posible una revelación así concebida? ¿Cómo un conocimiento que es inaccesible al hombre por los límites de su propia naturaleza puede serle otorgado? Tal es el alcance de la cuestión que va a ser resuelta con fina penetración, siguiendo a Santo Tomás, en el capítulo cuarto. La acción revelante implica, junto a la notificación que Dios hace a la creatura de su misterio, una elevación de la facultad intelectual para ponerla a la altura del inteligible que está por encima de su alcance natural. Enriquecimiento y elevación de la naturaleza de la creatura que es tocada por Dios en las raíces mismas de su ser hasta comunicarle el poder para operaciones superiores, sobrenaturales. Modificación que no destruye la naturaleza, puesto que se inserta en el sentido de su propio dinamismo, pero que la hace principio de operaciones totalmente nuevas, más allá de su propio alcance. "Concebida como palabra de Dios, esto es, como un acto por el cual Dios comunica al hombre un conocimiento nuevo, la revelación se presenta como un *diálogo* entre Dios y el hombre. Tres cosas se presentan por lo tanto para ser estudiadas: Dios que habla, el hombre que escucha, el mensaje comunicado. Cada una de ellas plantea sus propios problemas que van poniendo en cuestión la noción misma de diálogo entre Dios y el hombre." Con estas consideraciones concluye el capítulo cuarto.

La revelación no podría abrir al espíritu humano para subir hasta Dios otra vía paralela a la que él se ha abierto a sí mismo a partir de la experiencia. El espíritu no cesa de partir de las creaturas. Sus instrumentos de saber son siempre los conceptos que saca de la experiencia. La revelación no le provee de otros conceptos sino que le invita a hacer de ellos un uso nuevo, a darles un alcance que trasciende insospechadamente su significación originaria. Esta nueva extensión de los conceptos humanos, a la que son exaltados por la revelación, no puede destruir sin embargo su unidad tornándolos equí-

vocos, porque en ese caso no nos darían conocimiento real alguno. Deben conservar al menos esa unidad mínima que es la unidad analógica.

La analogía teológica se sirve principalmente de conceptos que desdenna la analogía metafísica. Ello no quiere decir, sin embargo, que rechace los conceptos trascendentales de la metafísica, sino que, por el contrario, los asume y los prolonga a su vez.

Se puede hablar aquí, en términos del A., de una analogía de segundo grado, y lo mismo que la analogía simple esta "sobre-analogía" va a ser estudiada tanto en el plano de las nociones como en el plano del juicio y, ulteriormente, en los razonamientos compuestos de nociones y juicios de este modo analógicos.

La segunda parte del capítulo quinto examina las dificultades que surgen de la coexistencia de los dos órdenes de conocimientos, natural y sobrenatural, y sus mutuas relaciones, teniendo en vistas especialmente cierta "tendencia de la filosofía a anexarse las verdades reveladas", en particular, las concepciones blondelianas que son enjuiciadas desde las posiciones clásicas del tomismo sobre la cuestión. Algunas consideraciones bastante generales respecto a la "filosofía cristiana" que remiten a la exposición de Maritain, cierran el capítulo.

El capítulo sexto se ocupa de "El fundamento real de la analogía teológica". Los conceptos con los cuales significamos el misterio de la vida íntima de Dios y sus designios salvíficos conocidos por la revelación, son, como todo concepto humano, formados a partir de la experiencia. Ahora bien, la sobreelevación analógica de tales conceptos por el juicio de fe que los extiende hacia Dios, supone que tienen naturalmente una cierta apertura, que virtualmente al menos, desbordan lo real dado en la experiencia que originariamente representan. Si su significación estuviera absolutamente restringida a este plano, de ningún modo podrían ser aplicados a Dios. Ahora bien, el principio de una tal apertura de nuestros conceptos particulares debe radicar en la realidad misma que ellos inicialmente significan. Esta apertura de la cosa que funda y permite la apertura del concepto consiste en la semejanza imperfecta o participación de la creatura respecto al Ser perfecto. Es siempre la participación la que funda la analogía. Esto explica el acceso a la Trascendencia del *Ipsum Esse* como causa primera en la teología natural, pero no explica la apertura de nuestros conceptos sobre el objeto sobrenatural, puesto que de las creaturas es imposible remontarse al "misterio" de Dios. Y sin embargo, si las cosas dadas a nuestra experiencia —abiertas hacia el principio trascendente en un plano metafísico— no tuvieran ninguna "semejanza" ni "vestigios" del "misterio" de su intimidad, ¿cómo los conceptos que nosotros sacamos de ellas podrían servirnos para expresar este misterio? La analogía teológica también debe tener un fundamento ontológico, de lo contrario no sería más que un vano juego de conceptos sin ningún alcance realista. Pero si el misterio de la vida trinitaria está ya inscripto en las cosas, ¿qué es lo que impediría a la razón humana leerlo en ellas y llegar a conocer así por sí misma todo lo que Dios puede enseñarle? La revelación en tal caso estaría de más. *Inútil*, si las verdades que enseña están ya implicadas en la verdad de las cosas; *imposible*, si no lo están de ninguna manera, porque entonces hablaría un lenguaje absolutamente extraño e ininteligible para nosotros. La revelación se presenta de todos modos como antinómica frente al espíritu. Tal es el planteo de la cuestión que va a ser resuelta claramente siguiendo a Santo Tomás.

El último capítulo: "Superación de la analogía", nos presenta, podríamos decir, "la grandeza y la miseria" de la teología analógica. Teniendo su princi-

pio en la fe, esta teología participa de la oscuridad propia de la fe, nos otorga, por lo tanto, un conocimiento siempre imperfecto, lejano, de Dios. Su dignidad eminente está en que es una participación y anticipación de la ciencia misma de Dios y de los bienaventurados. La revelación acogida aquí abajo por la fe, es una revelación incipiente que obtendrá su plenitud y acabamiento en la visión. La ciencia teológica tiende por todo su dinamismo, como la fe misma que es su elemento, a la visión prometida en la cual sus principios no serán ya oscuramente creídos —que es la razón de la debilidad de nuestra teología— sino sabidos.

Si llamamos ahora “nocional” a la teología fundada sobre la analogía, en cuanto para ella son nuestros conceptos humanos a la vez fuente de inteligibilidad y razón de una nueva limitación, cabe preguntarse si estos límites son también los de la fe misma, o si la vida de la fe no guarda una riqueza que la desborda, dando lugar a otro modo de conocimiento que trasciende a la teología nocional. Es bien sabido que el conocimiento sobrenatural de Dios que nos ha traído la revelación de Jesucristo no es una mera información de la inteligencia sino que procura una unión real con Dios, que compromete existencialmente a toda la persona. Y es éste el sentido bíblico del “conocer a Dios”: experimentar su presencia personal y gozar de su amistad. La teología nocional desarrolla la fe solamente en la línea del puro conocimiento, pero en Dios mismo, inteligibilidad y amabilidad se identifican, de modo que “conocerlo sin amarlo es un modo deficiente de conocerlo”. Las dos operaciones se distinguirán siempre en un espíritu finito, pero el conocimiento exige por sí mismo en este caso ser completado con el acto de amor que realice la unión personal. Frente a esta exigencia de la fe de la teología nocional se manifiesta por sí misma insuficiente y deja su lugar a la teología mística. Es necesario estudiar a su vez cuáles son los medios del conocimiento místico, su valor, sus limitaciones propios y, finalmente, las relaciones tanto esenciales como existenciales entre estas dos teologías. Otras tantas cuestiones desarrolladas en este capítulo séptimo y último.

Llegado el momento de dar, en suma, nuestro propio juicio sobre el libro, debemos ponderar en primer lugar el brillante logro de su realización literaria; elegancia de estilo y claridad en la exposición. Algunas repeticiones son forzadas por la misma estructura de la obra.

No estamos frente a una investigación original en cuanto al contenido, ni frente a un replanteo de viejas tesis a la luz de nuevos principios con la pretensión de innovar en el sentido de aquéllas. El autor realiza una exposición fiel de doctrinas tradicionales. La novedad radica en la sistematización y encuadre de las mismas en la perspectiva de una crítica global de la ciencia teológica. El desarrollo mismo del contenido, sin embargo, nos parece excepcionalmente valioso. El mérito, no es fácil decirlo, radica en su fidelidad al pensamiento de Santo Tomás comprendido y expuesto con gran penetración y ajuste sistemático. A través del pensamiento del maestro, conocido a fondo y personalmente revitalizado, llega por sí mismo y hace llegar al lector hasta el meollo de las cosas mismas. Desde nuestra perspectiva filosófica cabe anotar que el autor utiliza abundantemente el resultado de las últimas investigaciones que han iluminado y hecho reconocer en su vigor originario a la filosofía tomista, sobre todo en las concepciones centrales de su metafísica. En conclusión: el libro, doctrinalmente, en general inobjetable, nos parece una muy buena exposición sistemática del tema abordado que se lee con provecho y espiritual satisfacción.

JULIO DE ZAN

BIBLIOGRAFIA

OMAR ARGERAMI, *Pensar y ser en Maurice Blondel*, Colección "El hombre en el tiempo", Guadalupe, Buenos Aires, 1967, 193 pp.

Maurice Blondel es un filósofo (y decimos "es" aunque ya haya desaparecido) cuyo influjo trasciende ampliamente lo que podríamos denominar su "escuela". Sin duda, son muchos los que siguen de cerca sus huellas; pero son innumerables los que de un modo u otro han recibido, reciben y seguirán recibiendo inspiración en sus escritos. Pese a ello la bibliografía blondeliana carece del volumen que en justicia merecería el pensador de Aix. De ahí el interés de esta obra de Argerami, que no sólo agrega un valioso aporte al conocimiento del autor estudiado, sino que, al hacerlo, se interna por caminos poco explorados con notable decisión y singular maestría.

La *Presentación* explica la grave dificultad de exponer un pensamiento voluntariamente asistemático, cuyo estilo tiende a dar "sólo el sentimiento de la dificultad". De ahí la opción de Argerami: hacer una meditación que reviva la experiencia blondeliana, basándose constantemente en el texto correspondiente.

El primer capítulo estudia *La problemática*. La indagación filosófica presupone la evidencia fundamental de que "algo es". Y la fuente de esta certeza no es otra que el *ser* mismo, objeto de intuición inmediata. Esta intuición prefilosófica exige desarrollarse: se han intentado caminos diversos, ya empíricos, ya abstractivos, ya prácticos, ya intuitivos, cuyos resultados han sido negativos por confundir al ser con la idea del ser. Esta idea, fruto de una abstracción intelectual de tipo lógico nos da imágenes muertas de la realidad viva, falseando el problema del conocer: o bien se queda en un subjetivismo, desvalorizando el objeto, o en un objetivismo que desvaloriza al sujeto o en un relacionismo que olvida los relacionados.

El segundo capítulo marca el *Itinerarium mentis ad entem* (sic), la "ruta del pensamiento al ser" (nuestro "sic" señala un error en el latín: el acusativo de "ens" es "ens", no "entem"). Pensar es actuar y el actuar es ser: esto ha sido olvidado por las teorías del conocimiento que al subrayar el conocer soslayan al ser, cayendo en laberintos sin salida. La solución está en la inmanencia del conocer en el ser, descubierta en la acción de pensar. Pero la acción no logra nunca agotar al conocer, como el conocer no llega a la totalidad del ser. Porque los seres que conocemos no son sino reflejos del Ser infinito, en el que están enviscerados y por el que están sostenidos, formado estructuras organizadas, unidas por "vínculos" coherentes.

El tercer capítulo trata de la relación entre *Pensar y ser*. Tras rechazar los falsos sentidos del término "pensar" y sus consecuencias, delimita los

ámbitos del pensamiento “pensado”: el cosmos, que en sí ya es un pensamiento “virtual” y la vida, que en sí es ya un pensamiento “psíquico”, sin que esto implique aceptación del panpsiquismo. Luego analiza el mundo del pensamiento “pensante” y su proceso dinámico que tendencialmente busca al Ser sin hallarlo en la esfera mundana, para concluir en el pensamiento noético y pneumático que desemboca, tras etapas brillantemente expuestas, en el Ser absoluto que da consistencia a todo y en quien Pensar y Ser son uno y lo mismo.

Ya hemos recalcado el valor de este estudio, fruto de una auténtica meditación filosófica, que honra a su autor. Nos permitiremos hacer algunas observaciones críticas. Ante todo sobre el método expositivo adoptado. El revivir el pensamiento del autor estudiado nos parece no sólo el camino más acertado, sino el único realmente válido. Esto no significa, a nuestro juicio, que Argerami haga *suyas* todas las conclusiones a que llega: su finalidad —él mismo lo dice— es *expositiva*. Y el constante envío a los textos estudiados nos lo recuerda constantemente. Esto permite al crítico deslindar responsabilidades: las observaciones que hagamos se dirigen a la *meditación* sobre el pensamiento blondeliano y no a su autor.

Destaquemos, en primer lugar, nuestro total acuerdo con la vigorosa afirmación de la *intuición* del ser, cuyo concepto no puede proceder ni de una deducción ni de una inducción: mal podría serlo, ya que toda noción implica al ser. Asimismo destacamos el carácter *imperfecto* de esa intuición, que exige una explicitación posterior. Subrayamos también el acierto en destacar la inmanencia del conocer en el ser y la recíproca —posterior— del ser en el conocer: todo ser es pensable (inteligible) y todo lo pensable (inteligible) es ser. Y, como justamente afirma la meditación, esto no supone que todo ser sea pensado: el ser es *más* que el pensamiento, aunque todo lo pensado y el mismo pensamiento sea ser. De este modo se superan pseudoconflictos entre realistas e idealistas y se asienta la primacía del ser.

Nos complace, asimismo, la inteligente y aguda crítica al empirismo, racionalismo e idealismo en sus diversas formas: aquí la meditación despliega un admirable rigor lógico, de una finura muy especial. En cambio creemos injusta la reiterada afirmación de que “todo intelectualismo”, sin restricciones, “cualquiera sea la forma o matiz con que lo tomemos” (pág. 22) cometa el error de confundir el *ser* con la *idea* de ser: esta falla, propia del idealismo absoluto, no ha sido cometida por intelectualistas realistas, como, por ejemplo, los tomistas. Tampoco vemos cómo se pueda afirmar “cuando se habla del ser en cuanto ser se lo entiende inevitablemente como el concepto de ser” (pág. 114): una cosa es esa dimensión existencial común a todo ser y otra su expresión conceptual.

Por las mismas razones creemos inválida la aseveración de que “todo intelectualismo ha olvidado el sencillo principio de que antes de investigar el valor de nuestro pensamiento debemos saber qué es lo que efectivamente pensamos” (pág. 22): esta actitud no caracteriza al intelectualismo, sino al criticismo kantiano y aun al racionalismo cartesiano y a sus epígonos. Asimismo nos sorprende leer “tenemos el *concepto* de ser directamente” (pág. 18) y luego tratar de “mostrar la *imposibilidad* del concepto de ser” (pág. 116). Tal vez en todo esto haya una confusión de términos: cuando se alude al intelectualismo se lo identifica con “el razonamiento discursivo” (pág. 24), rasgo propio no de esta posición filosófica, sino del racionalismo.

En la cerrada crítica al “nacionalismo” campea una confusión. Al hablar del *concepto* de ser no se aclara nunca qué se entiende por tal término. Sin

duda, estamos de acuerdo en que no es posible definirlo, pero al menos debemos indicar *de qué* estamos hablando. Si por “ser” se entiende el acto de *existir* (*esse*), coincidimos perfectamente en que no puede ser objeto de concepto, ya que el concepto es objetivación intelectual de una estructura *esencial*, realmente distinta de su existir. Pero si por ser se entiende al *existente* (*ens*), la cuestión cambia: hay un concepto de ser así entendido, objetivación intelectual de la intuición primaria “algo es”, sólo expresable en un juicio en el que el verbo “ser” trasciende el orden nocional propio de la objetivación de las esencias para llegar al ámbito del *acto*. Y a este respecto nos parece que hay también una confusión entre “acto” y “acción”: si toda acción es acto, no todo acto es acción; el primero tiene una dimensión trascendental y la segunda categorial.

La crítica de la *abstracción* sería válida si sólo se reconociera una forma de abstraer, la de tipo lógico. Pero la escolástica, y en especial el tomismo sostiene que el término “abstracción” designa procesos intelectuales muy diversos: se trata de un concepto análogo: además de la abstracción extensiva (o “total”), hay una abstracción intensiva (o “formal”) que reviste a su vez modalidades diversas, en el plano de los objetos físicos, matemáticos y metafísicos; esta última constituye una abstracción “impropia” (como lo hacen notar aun los manuales) ya que el ser no abstrae de sus inferiores.

Por fin hay en la meditación algunas frases que podrían dar lugar a una confusión entre el ser contingente y el ser necesario; por ejemplo, “No puede haber una metafísica del ser sino del Ser”; “no hay un primer concepto que fundamente la metafísica, sino la intuición de una primera realidad que sostiene la indagación de las realidades” (pág. 119). Sin duda, en la intuición del ser de las cosas o del propio ser del indagante hay una referencia implícita a la fuente de todo ser, ya que todo participa, en grado diverso, del Existir subsistente, pero esto no supone la intuición del Ser divino, como sostiene el ontologismo.

Comprendemos perfectamente que a nuestras observaciones se podría objetar que han sido hechas desde una perspectiva distinta a la blondeliana. Aceptamos desde ya como válida esta posible objeción. Pero la diversidad de enfoques no impide sino que, antes bien, posibilita el diálogo. Y sabemos por experiencia personal que con el autor de esta meditación el diálogo siempre resulta cordial y fructuoso.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

UMBERTO DEGL’INNOCENTI, O. P., *Il problema della persona nel pensiero di S. Tommaso*. Pontificia Università Lateranense, Roma, 1967. 251 pp.

El P. Degl’Innocenti ha reunido en este libro varios trabajos sobre la constitución metafísica de la persona, según la concepción de Santo Tomás de Aquino. Se trata de un libro orgánico, porque los trabajos no sólo exponen con gran profundidad los distintos aspectos de este arduo problema y ofrecen y fundamentan su solución, sino que también confrontan críticamente a esto con otras posiciones, como las de Cayetano, Escoto, el Ferrariense, Suárez y Muñiz. La obra ofrece una visión comprensiva de los distintos aspectos de esta cuestión metafísica fundamental y una solución fundada con sólida doctrina y una amplia erudición tomista.

Una larga introducción pone en evidencia el valor intrínseco y la vigencia siempre actual de Santo Tomás, a la luz de numerosos documentos pontificios y conciliares y del testimonio de célebres autores.

La tesis desarrollada por el autor asume y se funda en la de Capreolo, *Princeps Thomistarum*. Según Capreolo la persona está constituida por la naturaleza inteligente completa e individual en cuanto existente. El constitutivo formal de la persona reside en el *esse* o acto de existir. Por consiguiente, todo aquello que es “deficiente en la línea de la esencia (el alma separada) o en la línea del propio acto de existir (La naturaleza humana de Cristo) es por eso mismo incompleto como ente [...] y por ende no es más *sui juris*, no es más persona” (pág. 8).

El autor, quien sin ninguna duda es en la actualidad uno de los más profundos conocedores de Santo Tomás en sus propias fuentes y que maneja con una gran penetración los textos del Aquinate, demuestra que la interpretación de Capreolo se ajusta al espíritu y a la letra de Santo Tomás y da cumplida solución al problema. El *esse* es el acto que intrínsecamente da realidad y perfección a la esencia o naturaleza individual, que sin él en sí misma no es. La naturaleza individual inteligente logra así con el *esse* su acto o perfección de ser y se constituye, por eso mismo, en un *ser subsistente*, es decir, que existe plenamente en sí mismo, separado o incomunicado ontológicamente de todo otro ser. El *esse* por sí solo no es la persona, es quien constituye a la naturaleza o esencia individual inteligente en persona al conferirle la perfección final, que además la cierra en sí misma. La *persona*, propiamente tal, es la esencia o naturaleza racional individual actualizada por la existencia o *esse*. Esta doctrina, tan clara y tan simple, da explicación cabal de esta realidad total y *sui juris* que es la persona.

A la luz de la doctrina de Santo Tomás, fiel y profundamente interpretada por Capreolo y brillantemente expuesta y fundada por el P. Degl'Innocenti, es fácil ver que las teorías de Cayetano y de Suárez, que colocan el constitutivo formal de la persona en un *modo substancial* que termina la esencia o naturaleza —que en caso de Suárez se identifica con la existencia—, nada tiene que ver con los textos y el pensamiento de Santo Tomás y, lo que es más grave, no pueden dar razón de la persona, porque con el *modo* de Cayetano, que termina la esencia, aún no está constituida la persona, pues sin existencia no está acabada ni incomunicada en sí misma; y con el *modo* de Suárez —prescindiendo de la identificación de esencia y existencia— la esencia existente, anterior a él, ya estaría acabada y constituida *sui juris*, y el *modo*, por consiguiente, no sería necesario.

La refutación de la interpretación que el P. Muñiz hace a Capreolo, le da pie al autor para exponer en toda su amplitud y precisar en su verdadero alcance la concepción del mencionado tomista.

La obra del P. Degl'Innocenti, más que de erudición, es ante todo una obra de meditación metafísica, en la cual se busca la elaboración de una doctrina ajustada a la verdad, como dice el mismo autor, sobre un doble fundamento; “uno experimental y otro metafísico”. La referencia continua a Santo Tomás y a Capreolo está en dependencia de esta intención eminentemente doctrinaria, en cuanto el autor sostiene que la tesis de ambos es la que se ajusta a la verdad. Y a fe lo ha logrado demostrar.

El tomismo actual sale enriquecido, pues, con este aporte del P. Degl'Innocenti sobre un tema tan importante para la Metafísica, la Antropología y la Teología y de actual vigencia.

Los trabajos de esta obra están redactados, en su mayor parte, en italiano. Sólo alguno está en latín. Los textos están citados siempre en este idioma.

La obra ha sido editada por la editorial de la Pontificia Università Lateranense y forma parte de la colección *Cathedra Sancti Thomae*.

OCTAVIO N. DERISI

ANNELIESE MAIER, *Ausgehendes Mittelalter. Gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte des 14. Jahrhunderts*. Ed. di Storia e Letteratura, Roma, vol. I, 1964, 507 pp.; vol. II, 1967, 537 pp.

Improcedente sería extendernos aquí sobre los méritos mundialmente reconocidos de A. Maier respecto a sus estudios sobre el período de la escolástica “decadente”: los cinco volúmenes hasta ahora aparecidos de sus “Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik”, constituyen testimonio acabado de su labor. Feliz idea ha sido ahora ésta de recoger en dos volúmenes macizos un conjunto de 41 trabajos aparecidos en diversas oportunidades y a veces en revistas muy especializadas o poco accesibles. La amplitud de intereses de la autora se hace aquí más claro que en sus citados “Studien”, pues no sólo título y subtítulo nos ponen en el ambiente adecuado, sino que una rápida recorrida por los índices nos muestra inmediatamente que estamos aquí frente a algo más que estudios filosóficos-naturales, pues junto a éstos aparecen otros eminentemente históricos (como el dedicado a la lucha entre el Cardenal Colonna y Bonifacio VIII), paleográficos (varios estudios sobre manuscritos de la época), políticos (“Zur W. Burleys Politik-Kommentar”), jurídicos (“Un manuali per gli studenti di diritto in Bologna del secolo XIII-XIV”), etc. Y la lectura atenta de esos mismos trabajos deja bien a las claras sentado que Anneliese Maier sigue con todo derecho siendo de obligada consulta y cita con respecto no sólo a la filosofía natural de la escolástica decadente, sino también ahora acerca a otros varios departamento culturales de aquella época.

J. E. BOLZÁN

J. B. PRIESTLEY, *El hombre y el tiempo*, trad. J. García Puente, Ed. Aguilar, Madrid, 1966, 320 pp.

Es éste un ensayo “raro” sobre el tema del tiempo. Raro por cuanto personal. Priestley se ha sentido apasionado y “comprometido” —valga la frase— con el tema, y con la amplitud y libertad de su espíritu literario ha intentado penetrar mucho más allá de ciertas precisiones científico-filosóficas hasta alcanzar, desde el hombre, una suficientemente satisfactoria respuesta al ser del tiempo. Todo él ha sido útil para ello; desde ciertas nociones bastante bien pergeñadas respecto a la física y metafísica del tiempo (y no se pida aquí una preparación técnica a la cual él mismo renuncia gustosamente desde su prólogo), hasta incursionar en el tiempo de la ficción y del drama, todo lo cual le permite alcanzar lo que denomina “Aproximación (Primera Parte). Especialmente cómodo aparece Priestley en el último capítulo de esta Parte, pues él mismo ya había incursionado en sus obras “Dangerous corner”, “Time and the Conways”, “I have been here before”, etc., en terrenos aledaños; así, en “Music at night” aparecen escenas extrañas, trasladadas fuera del tiempo cósmico.

Una *Segunda Parte* le permite un excursus acerca de las ideas que sobre el tiempo se ha formado no sólo el hombre actual, sino hasta el hombre primitivo (especialmente ejemplifica con ciertos casos de los aborígenes australianos). Aquí se inscriben también las ideas acerca de la eternidad en general; de la permanencia ficticia de situaciones (tiempo psicológico) y de lo que podríamos denominar impacto de la situación social actual respecto de nuestra propia idea vivida del tiempo, aunque tal vez e interpretando mejor la intención de Priestley, deberíamos hablar más bien de la influencia de la idea vigente de tiempo sobre las costumbres: "Hoy, acaso para compensar la insatisfactoria creencia de que el tiempo que pasa es todo cuanto tenemos, los espectáculos de masas parecen poner en el sexo un énfasis exagerado" (p. 186); "La excentricidad del arte de vanguardia puede ser una reacción contra lo vacío de la vida moderna y una idea restrictiva del Tiempo" (p. 183), etc.

Pero tal vez la parte más original de la obra sea la *Tercera*: "Ejemplos y especulaciones", donde el autor recoge un amplio conjunto de testimonios espontáneos o solicitados (así, en el caso de las cartas que solicitara a los oyentes de su programa por la B.B.C. respecto de sus experiencias que abonaran una idea opuesta a la convencional respecto de la dirección del tiempo y las aceptaciones del "sentido común"); aparece aquí también una exposición sumaria, no muy clara pero vivaz, de la teoría de J. W. Dunne —a quien Priestley denomina "gran teórico del Tiempo"— que es más bien una interpretación muy personal e ingeniosa mas, nos tememos, poco convincentes de ciertas experiencias temporo-espaciales; las ideas esotéricas de Gurdjieff y Ouspensky; y, finalmente y culminando: las opiniones personales del autor (capítulo terminal: "Un hombre y el tiempo"), donde Priestley vuelca toda su preocupación dramática, dentro de una tónica aparentemente objetiva y británico-flemática. Para él el tiempo del hombre no se agota en el tiempo físico: "mi creencia personal consiste en que nuestras vidas no están contenidas en el tiempo que pasa, un solo camino por el cual nos apresuramos hacia el olvido. Existimos en más de una dimensión del Tiempo [...]. Puede que no seamos seres inmortales —no pienso que lo seamos o que deseemos serlo— pero somos algo mejor que criaturas transportadas por ese camino del tiempo único hacia el matadero" (p. 306). Testimoniando estas palabras lo que de dramático decíamos tiene el estudio de Priestley: su desembocar en una elección, más allá del puro ser material (tiempo físico), pero indeciso frente a una eternidad que lo reclama y que resulta, al fin de cuentas, la única salida para el hombre si no quiere optar por la simple (!) vía de un escapismo ilusorio.

Obra plena de sugerencias, profusamente ilustrada hasta el lujo, donde las ideas del autor "entran por los ojos" también; plena de inquietudes por ese "temps vécu" a que nos tienen acostumbrados los franceses, se deja leer con un interés no exento de preocupación, pues constituye, a la postre, un testimonio de la trascendencia que cobra, desde la perspectiva humana, ese marco temporo-espacial en el cual nos toca jugar el drama personal y general de una humanidad que no tiene otra salida que optar, que no debe ni puede dejarse llevar así como así, mirando pasar la vida sentada a la vera de un camino que puede creer "de los otros", pero que es de cada uno, irrenunciablemente.

La edición a gran formato y pulcramente impresa, agrega a lo dicho el gusto del manejo del volumen.

STANISLAS BRETON, *Esencia y existencia*, traducción de Juan R. Courrèges, Colección Esquemas, Ed. Columba, Buenos Aires, 1967, 82 pp.

El presente libro es un análisis de la dualidad esencia-existencia y su relación, pero tratada en forma no tradicional, sino recurriendo al análisis de la experiencia, de las vivencias y del lenguaje. El tema central es la relación esencia-existencia como relación trascendental (no la llama así el autor). Pero para llegar a esta relación se debe primero hacer un análisis, a modo de pasos dialécticos, de la esencia y existencia consideradas en sí mismas, por la necesidad de una previa definición.

Porque para que estas palabras tengan un sentido, se presupone que deben responder a una experiencia, que por otra parte, es coextensiva a la conciencia. Los pasos deben darse en forma de grados de profundidad y son:

- 1) Definir el "modo de ser dado o de presentación" de lo que llamamos esencia y existencia.

- 2) Considerarlas en sí mismas para precisar sus caracteres.

- 3) Reconducirlas a su fundamento metafísico.

Estos tres pasos son llamados fenomenológico, ontológico y metafísico respectivamente. Conforme a este plan, primero analiza fenomenológicamente la presentación de lo que llamamos esencia, es decir aquel conjunto de determinaciones que hacen que una cosa sea lo que es y la distinguen de otras.

Si bien esta esencia es captada primeramente en una experiencia individual, inmediatamente la concebimos como conjunto de determinaciones de una "clase" de seres. Esta clase está compuesta de individuos que llenan esas determinaciones pero ninguna de las cuales agota sus posibilidades. Es una manera de decir que el universal se realiza en sus inferiores utilizando la terminología de la lógica moderna. En este segundo paso la esencia es caracterizada como el conjunto de determinaciones comunes a todos los miembros de la clase, lo cual se expresará en un juicio, cuya función será determinar la estructura fundamental. La esencia nos remite a la constitución y viceversa. Esto permite distinguir entre la esencia función (lo que es principio de identidad de la cosa, o constitución) y la esencia-realización (determinación o estructura). La formalización de esta inteligibilidad constituye el juicio. Pensar la esencia como "razón" es pensarla como desarrollo y como ley de ese desarrollo (pág. 28). Llegamos así a una tercera caracterización de la esencia, en sentido cada vez más estricto, como ley de realización en cuanto prescribe un orden, un encadenamiento necesario de todas las determinaciones. Nótese el avance en profundidad a partir de la primera noción de esencia. Al fin del análisis arribamos a la definición primera de esencia como "aquello que hace a una cosa ser lo que es" pero enriquecida por estos aportes. Un conocimiento integral de la cosa, debe reflejar los dos movimientos de la esencia: evolutivo o involutivo.

Finalmente la esencia se nos presenta no sólo como aquello que la cosa es, sino, paradójicamente, como también todo lo que no es. El "resto" es la realidad complementaria del individuo. Por eso en cada esencia está presente el universo. Y esta totalidad aparece como correlato de una intencionalidad fundamental. La conciencia es conciencia de algo, que es el mundo.

El segundo paso dialéctico será la consideración de la existencia, también presente primeramente a la percepción. Aquí se da el primer sentido de lo que podemos decir "existir es ser percibido" o sea, un cierto estar presente. Pero debemos ir más lejos: la existencia es la posibilidad permanente de ser

percibido. Además "existir", afirmado de algo, nos indica inmediatamente una cierta consistencia; y esta situación que se revela en el juicio, indica también por qué todo predicado debe ser más abstracto que el sujeto. Esta relación es irreversible: el sujeto siempre es singular, y cuando tenemos como sujeto un concepto que indica un universal, tiene un valor de suplencia de los individuos que verifican la propiedad a que se refiere el concepto. Vale decir, la existencia es siempre singular y esto se sabe en la Metafísica Occidental desde Aristóteles. Pero también desde los griegos se había dicho que el singular como tal es inefable (pues nuestro lenguaje se nutre de conceptos, que siempre son universales, por lo tanto nunca podremos con ellos "nombrar" al singular). ¿Debemos considerarlo irracional? Antes de responder debemos avanzar más en el análisis: la existencia, por irracional y contingente que parezca, tiene un sentido indicado por su misma etimología: ex-sistere, hace referencia al origen (ser-desde) lo cual nos remite al fundamento del singular irrepetible.

¿Cómo se da la relación mundo-espíritu? Tomando algunas ideas fenomenológicas el autor nos habla de un proceso en que se nos revela el mundo por el choque, y en el campo de la libertad (espíritu) por la relación con el otro. El segundo paso es instrumentalizar al mundo y la realización con el otro, y así encontraremos el deber ser y su huella en el mundo. Hay pues, una relación horizontal del espíritu con el mundo, pero también una "vertical" con el Absoluto que se nos había mostrado como fundamento del existente. Llegamos así al punto de que partimos en la reseña: la relación de los momentos dialécticos, que se relacionan siguiendo niveles de correlación: infrahumano, humano y suprahumano (nivel más allá de la existencia y más allá de la esencia). Así se revela la necesaria distinción pero también la unidad, pues una existencia sin esencia equivaldría a la nada y una esencia sin pertenecer a cierto tipo de existencia (sin relación trascendental a la existencia, diríamos) lo mismo. A su vez, esta esencia existente, apunta al Absoluto (por su misma ex-sistencia), como a su origen.

Tal es en síntesis el novedoso planteo que propone el autor sobre este tema. Es interesante hacer notar cómo ha llegado a las soluciones tradicionales y ortodoxas pero por caminos modernos, y cómo la lógica, la fenomenología y el análisis del lenguaje, rectamente utilizados, pueden ser un instrumento de mucho valor para la Metafísica.

CELINA LÉRTORA

HERNAN ZUCCHI, *Qué es la Antropología Filosófica*, Col. Esquemas, Ed. Columba, Buenos Aires, 1967, 85 pp.

Hernán Zucchi, profesor de Antropología Filosófica en la Universidad de Tucumán, intenta aclarar qué es la Antropología Filosófica. En la *Introducción* señala que la filosofía ha tratado problemas humanos pero que no ha existido una Antropología Filosófica en el sentido de un "conocimiento filosófico del hombre" (pág. 13) tal como ha surgido hace menos de un siglo. Para el autor el método es el "pensar", operación que involucra a todo el sujeto; mediante ella se aprecia la realidad del ente y se establece una relación entre dos cosas; además en el pensamiento se manifiesta la experiencia del sujeto ante la realidad de la cosa y se da una valoración de la misma. Tomando como punto de partida este método, afirma que el hombre, al pensarse, tiene que concebirse relacionado con algo y por lo tanto ha tenido que recurrir a

Dios, al mundo o a la sociedad. En los capítulos siguientes analiza estas posibles relaciones a través de la cultura humana y cree que ellas pueden ser el principio de una Antropología Filosófica. En el *Capítulo I* señala que en ninguna religión falta el pensamiento de lo sagrado y en él siempre está presente la diferencia esencial entre la existencia humana y la realidad divina; el pensamiento religioso al ahondar la relación entre Dios y el hombre llega a una profunda comprensión del ser humano. La relación religiosa se vive como algo sorprendente que se expresa en un cambio radical en la vida del hombre. Pensar es "apreciar la realidad de un ser, con ayuda de otro que sirva de medida" (pág. 32) y "el hombre pudo pensarse a sí mismo sólo al pensarse desde lo sagrado" (pág. 32). El pensamiento tiene un origen religioso y toda religión, implícita o explícitamente, tiene una idea del hombre. Por la religión, que es la base y el origen de toda cultura, el hombre se ha liberado de la vida puramente animal. El *Capítulo II*, analiza las famosas palabras de Protágoras "el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son y de las que no son en cuanto no son" (pág. 40) y considera que introducen un elemento nuevo: la realidad debe ser apreciada y modificada en provecho del hombre; éste controla su vida por sí mismo; "no sólo se rige a sí mismo sino que crea las condiciones propicias para vivir de un modo independiente y autónomo" (pág. 45). En el *Capítulo III* se ocupa de la afinidad que el hombre siente con el mundo externo. Esa afinidad se advierte en la explicación que intenta dar de su cuerpo a partir de lo externo, en el hecho de que su capacidad motriz lo emparenta con los animales, en la experiencia de su gestación y crecimiento vegetativo, en la vivencia de los impulsos, tendencias, instintos y por último, en que vive y se adapta a un medio; sin este medio su vida no se comprende ya que el hombre para hacerse tiene que contar con él. En el *Capítulo IV*, nos advierte que el hombre también se explica como "el ser en el que se manifiesta una ruptura con el orden natural" (pág. 54). Esta tesis aparece, por una parte, en el puritanismo que considera al hombre como compuesto de cuerpo (impuro, perecedero, etc.) y alma (divina, superior, inmortal, etc.) y por otra, en distintos filósofos que consideran al hombre como un ser extrínseco respecto del mundo, y en esto se diferencia del animal. Para aclarar esta idea cita a Ortega y Gasset, Cassirer, Merleau-Ponty, Scheler y Hartmann. En el *Capítulo V* afirma que muchas de las características propias del individuo se explican por la relación que tiene con sus antecesores, su familia, su región, su país, su historia, su cultura. En esto se han fundado distintas teorías que intentan explicar al individuo por el grupo; parten del supuesto de que el individuo, en cuanto a su naturaleza espiritual, es el resultado de la actividad de totalidades colectivas. "Nada se sustrae a la presión del medio y de la sociedad" (pág. 70). En el *Capítulo VI* se refiere a la ruptura con la sociedad en el mundo contemporáneo. Los estados totalitarios prescindieron de los rasgos individuales del hombre y trataron de someterlo incondicionalmente al Estado. Como protesta a este sojuzgamiento se han producido diversas reacciones con medios poco racionales: música, modas, artes visuales, costumbres, etc. Esta rebeldía posee ciertas características provisionales: irracionalidad, anticonvencionalismo, desprestigio del lenguaje y de los medios convencionales de comunicación, oposición abierta o pasiva al predominio de factores totalitarios en la sociedad, como normas, costumbres, prejuicios, etc. El hombre trata mediante esta ruptura de recuperar al sujeto individual y personal. No sólo en la reflexión sino también en todo lo que atañe a su cuerpo trata de revivir los derechos del hombre concreto. Opina que en el momento actual el pensamiento debe

elaborar criterios más adecuados para lo que quiere valorar. La existencia necesita reelaborar su relación con lo sagrado, con el mundo, con la convivencia humana. Resume en la *Conclusión* las etapas que ha seguido el pensamiento acerca del hombre y afirma una vez más que conocerse a sí mismo implica pensar “lo demás” en relación con el hombre, ya que “lo demás” es lo que posibilita la existencia humana.

Aunque el autor sostiene que no es posible un conocimiento filosófico del hombre y que “no todas las puertas permanecen cerradas a una antropología concebida de otra manera” (pág. 13) no nos aclara cuál es esa nueva concepción de la Antropología filosófica. La definición —conocimiento temático del hombre (pág. 10)— es algo vaga y tal vez por eso mismo muy poco nos dice de su conexión con otros saberes (pág. 19). Dadas las características de esta colección “Esquemas”, creemos que el lector debe ser informado de algunos temas básicos acerca de la Antropología como por ejemplo cuál es el origen del término, cuándo y cómo aparece; en qué se diferencia de las distintas “Antropologías” v. g. cultural, física, etc.; si esta antropología es parte de la Filosofía de la Naturaleza, de la Metafísica, etc.; cuáles son sus temas fundamentales; si cabe en la Antropología Filosófica además de una exposición sintética como la que ofrece el autor, otra analítica dedicada a las partes fundamentales de la Antropología (si las tiene).

Todo lo dicho no significa, en modo alguno, no participar de mucho de lo que elegantemente nos expone el autor. Una visión puesta al día de cuestiones fundamentales para el hombre contemporáneo puede aliviar, en parte, la tensión de presiones dogmáticas y fomentar la difusión de concepciones que bien pueden señalar algún horizonte al hombre libre de hoy.

A. ALEGRÍA DE BUN

FERNANDO CAMPO DEL POZO, O.S.A., *Filosofía del derecho según San Agustín*, Archivo Agustiniiano, Valladolid, 1966, 222 pp.

El contenido de esta obra desborda los límites indicados en el título, ya que, después de un primera parte que ofrece los delineamientos históricos y filosóficos del pensamiento jurídico de San Agustín, incluye en otras dos partes sendas exposiciones sobre los “delineamientos filosóficos y jurídicos del Estado cristiano según San Agustín” y sobre “El agustinismo político y la cuestión social. Relaciones entre la Iglesia y el Estado”.

En lugar de ceñirse a un examen detenido de algunos aspectos dentro de esa vasta temática, el autor ha preferido brindar las grandes líneas, ya conocidas, de la doctrina del gran Doctor sobre ella, apoyándose en una amplia compulsa de las obras respectivas.

En la primera parte hay un punto en que los mejores intérpretes de San Agustín no coincidirán con el autor. Para éste “una de las mayores aportaciones de San Agustín a la Filosofía del Derecho es su teoría del Derecho natural de contenido variable, en la que compagina el principio de la inmutabilidad de la ley eterna con la rectitud y eticidad de las leyes temporales, que varían y se modifican adaptándose a las múltiples situaciones concretas de la vida y de la sociedad sin dejar de ser justas” (p. 45). No creo que aquéllos acepten que se haga del Doctor Hiponense un stammleriano *avant la lettre*.

Tampoco parece admisible que se atribuya al “jusunaturalismo católico” una fundamentación filosófica del derecho, según la cual Dios (ley eterna) es

el criterio objetivo y último de juridicidad *formal*, mientras que la naturaleza (ley natural) es el criterio objetivo y último de la juridicidad *material* (p. 68/69. El subrayado es mío). Para descartar esta interpretación que ni es tesis pacífica del "jusnaturalismo católico" ni, más allá de los términos, podría encontrar apoyo en San Agustín, basta pensar en que la juridicidad *material* de la ley natural sería así imparticipada, en contra de lo que el propio autor reconoce en p. 42 ("La ley natural como participación de la ley eterna". Cf. textos agustinianos allí citados).

GUIDO SOAJE RAMOS

- R. MONDOLFO, *El humanismo de Marx*, Fondo de Cultura Económica, México, 1964; J. D. GARCIA BACCA, *Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx*, Fondo de Cultura Económica, México, 1965; B. DELFGAAUW, *El joven Marx*, Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1966.

Estas tres obras coinciden en la ya muy difundida interpretación "humanista" del pensamiento y quehacer de Marx, de acuerdo, por ejemplo, con la de Erich Fromm y con las de algunos católicos incluso.

Creemos, empero, que urge distinguir por lo menos tres acepciones del término "humanismo": 1) amor y cultivo de las letras clásicas, greco-latinas, y, por extensión, de las disciplinas filosóficas, científicas y artísticas no físico-matemáticas; 2) reconocimiento de la dignidad ontológica y moral del hombre, por su alma espiritual abierta a lo Absoluto, que lo hace "imago Dei"; 3) exaltación rebelde del hombre, *contra Dios*, con negación de toda trascendencia.

La primera aceptación de la palabra no interesa directamente aquí; sí, en cambio, las otras dos. Efectivamente, Marx, en su juventud, bebió en Feuerbach y en Hegel, y estos dos pensadores son testimonio de la caída antropocéntrica (atea, y, respectivamente, panteísta) del protestantismo, por obra del libre examen y del impacto de la "Ilustración". No es de extrañar, por tanto, que guarden no poco del "humanismo" en el segundo sentido de la palabra; pero en estado de total desvirtuación, precisamente por tránsito al "humanismo" en el tercer sentido arriba apuntado.

Marx joven es sin duda humanista en dicho tercer sentido: "La filosofía hace suya la profesión de fe de Prometeo: «En una palabra, odio a todos los dioses»...; ésa es su propia profesión. El discurso que dice y que dirá siempre contra los dioses del cielo y de la tierra que no reconocen a la conciencia humana como la más alta divinidad. Esta divinidad no tolera rivales". (Marx, *Diferencia entre las filosofías de la naturaleza de Demócrito y de Epicuro*).

Pero lo que a menudo no se ve es que tal "humanismo" camina por su propia esencia a su autodestrucción. Porque el afán de absoluta autonomía lleva al hombre rebelde a negar progresivamente los estratos objetivos en que la "alienación" del "Hombre" se produciría: a) el estrato divino-sobrenatural; b) el estrato divino-natural; c) el estrato de lo inteligible-necesario en los entes mismos, y, por tanto, los primeros principios especulativos y éticos. Mas como el hombre se conecta "intentionaliter" con los estratos objetivos, esto es, como sus potencias y "habitus" se especifican por sus objetos formales, ocurre que a cada negación rebelde y autonómica de un estrato objetivo corresponde por necesidad la negación de un correlativo "habitus" o potencia en el hombre mismo. Así, la negación de lo divino-sobrenatural trae por consecuencia la negación de los dones del Espíritu Santo, de las virtudes teologales y de la gracia santificante (y deificante) en el hombre; la negación de lo divino-natural

implica la negación del alcance metafísico de la humana razón; la negación, por último, de lo inteligible-necesario de los entes mismos, implica la negación del "habitus principiorum" especulativo y de la "síndéresis" ética en el hombre, lo que a su vez equivale a la negación de la inteligencia humana misma, como función supra-zoológica.

Héte aquí, por tanto, que el hombre, en busca de su exaltación, ha encontrado su mayor humillación y alienación (al tiempo, al espacio, a la materia, al trabajo, al Estado totalitario de los trabajadores; al hormiguero, en una palabra). Pero, ¿es que acaso no se nos había advertido ya: "Quien ama su vida, la pierde" (*Juan*, XII, 25)?

Testimonio claro de esa caída en la vida misma de Marx es el siguiente texto suyo posterior, escrito en colaboración con Engels: "La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología, pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material (sic) cambian también, al cambiar esa realidad, su pensamiento y los productos del pensamiento" (Marx-Engels, *La ideología alemana*).

Por eso, muy a pesar de los autores que reseñamos, hay que admitir que la evolución materialístico-naturalístico-totalitaria del marxismo posterior, a través de Engels, Lenin, Stalin, Mao-tsé-Tung, los "filósofos" oficiales de los regímenes marxista-leninistas y estos mismos regímenes, con su totalitarismo absoluto, no son desviaciones del pensamiento auténtico de Marx, sino su necesaria consecuencia. Y que, lejos de autodivinizarse efectivamente el hombre por la vía abierta por Marx, incurre en su máxima "alienación".

JUAN A. CASAUBÓN

HEINRICH BECK, *Der Akt-Charakter des Seins* (Eine spekulative Weiterführung der Seinslehre Thomas von Aquin aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels), Max Hueber Verlag, Munich, 1965, 392 pp.

En esta revista ya fue reseñada hace algún tiempo otra obra del autor: *Posibilidad y necesidad*. Un despliegue de la teoría ontológica de la modalidad a partir de Nicolai Hartmann (Munich, Pullach, 1961). En la obra que ahora se reseña, Beck trata de desarrollar la intuición tomasiana del carácter de acto del ser a través de un encuentro con la concepción hegeliana de la movilidad dialéctica de todas las cosas. En una primera parte se expone la doctrina de Santo Tomás sobre el carácter de acto y de movimiento del ser (*der Akt- und Bewegungscharakter des Seins*) y se indica en qué sentido puede desenvolverse utilizando la dialéctica de Hegel. A su vez, en la segunda parte se ofrecen las grandes líneas de una dilucidación especulativa ya desenvuelta del carácter de acto del ser, en la que el método consiste en una interpretación analítico-modal del principio metafísico de identidad y de contradicción centrada en la conciencia espiritual del ser. Tal es la articulación general del libro.

En la exposición de la doctrina tomista sobre el acto de ser cabe destacar, en primer término, que para Beck la naturaleza más profunda del acto es el acto como movimiento (*Bewegung*) y que nuestro conocimiento sobre la naturaleza de acto del ser se configura según la analogía del movimiento (pp. 42-48). En segundo lugar, el carácter de acto del ser es, por decirlo así, henchido por

el carácter de perfección del ser ("Die Vollkommenheits-fülle des Seins erweist sich als der Inhalt oder die Inhaltsweite des Seins" pp. 66-72). En tercer lugar, el acto de ser es causa eficiente, causa ejemplar y causa final del acto efectivo (p. 51). La naturaleza de acto del acto de ser se expresa en su esencia trascendental en los actos del conocer y del querer o amar, cumpliéndose así un movimiento circular (pp. 73-80).

Según Beck el pensamiento fundamental y decisivo de Hegel es la "identidad negativa" de lo positivo y de lo negativo, del ser y de la nada. Y el movimiento dialéctico —el carácter de acto del ser hegeliano— es salir de sí el ser hacia el no-ser. El ser está siempre ya y sólo en el modo del "ser-fuera de sí"; a su vez, la identidad se da siempre ya y sólo en el modo de la no-identidad. Por ello el idealismo radical de Hegel consiste en una reducción del carácter del ser al modo de la idealidad, que vale así como el único modo del ser, sin que Hegel vea que la idealidad presupone la realidad. En la raíz del idealismo hegeliano aparece su "esencialismo": Hegel no ve el acto de ser preordenado al orden de las esencias (pp. 81-108).

Con todo, Hegel, precisamente por su idealismo y su esencialismo, se vio forzado, según Beck, a pensar el modo de la idealidad como tal en cierto sentido más profundamente que Santo Tomás. "La determinación de la idealidad como lugar de la identidad del ser con el no-ser es un resultado especulativo de primer rango y significa un progreso con respecto a Santo Tomás" (p. 109). Sin embargo, no se trata de asumir pura y simplemente la concepción hegeliana de la idealidad en la filosofía de Santo Tomás. Es menester purificar la concepción hegeliana de la "identidad negativa" a la luz del concepto tomista del ser y luego introducirla en la intimidad de la filosofía tomista sobre el acto de ser para develar así más profundamente la naturaleza de este acto de ser (pp. 109-110). Para cumplir esta tarea Beck se inspira en las ideas cardinales expuestas por Gustav Siewerth en su obra *El tomismo como sistema de la identidad* (Frankfurt, 1939; 2ª ed. 1961), aunque pretende ir más allá de Siewerth (vid. p. 122 nota 1).

Acaso sea lo más adecuado para resumir el contenido de la segunda parte de la obra transcribir parcialmente las propias palabras con las que el autor anticipa el itinerario de su elaboración especulativa, comenzando por el planteamiento del problema (pp. 118-123). Ante todo, se trata de preguntar por el fundamento de ser (*Seinsgrund*) que permite comprender por qué la idealidad como identidad del ser y de la nada surge necesariamente de la esencia del acto de ser. Dada la respuesta de Siewerth —el ser originariamente es real e ideal pues, en caso contrario, lo finito sería imposible—, se plantea otra pregunta: ¿por qué el ser del modo descrito es ideal desde sí mismo? O bien, en otros términos: ¿en qué reside en el ser mismo que el ser se exprese en general en el modo ideal y haga posible así lo finito? ¿Qué fuerza, por decirlo así, al acto de ser en sí mismo a elevarse (*sich zur erheben*) desde el modo real al modo ideal y a tornar con ello idealmente posible lo finito? El fundamento sólo puede ser buscado en la esencia del ser. Mas, ¿en qué consiste esta peculiaridad esencial del ser que constituye el fundamento de la necesidad de la expresión ideal del ser? La respuesta de Beck es que tal fundamento reside en el carácter de acto del ser.

El punto de apoyo para esta respuesta lo ve el autor en la intuición básica originaria en la esencia del ser —el ser es necesariamente él mismo—, que el hombre cumple en su autoconciencia espiritual y que es enunciada en el así llamado principio metafísico de identidad y de contradicción. Su consideración, desde el punto de vista metódico, inviste carácter apriorístico-

aposteriorístico: lo primero en cuanto procede como un despliegue metafísico del principio de contradicción; lo segundo, en cuanto parte de la autoconciencia como el lugar de la experiencia originaria del ser que el hombre tiene.

La necesidad ontológica de la identidad expresada en ese principio se descubre como el carácter de acto del ser. Ahora bien, esta necesidad consiste en un mantenerse firme (*ein Sich-Festhalten*), en sentido analógico, o bien en un ejercicio de identidad (*Identitätsvollzug*) del ser en sí mismo, lo que comporta una naturaleza del ser que es similar al actuar u obrar (*Wirken*). Pero el “mantener-se-firme” (*Sich-Festhalten*) del ser presupone que previamente lo que se mantiene firme, e. d. la esencia del ser se haya tornado ideal o haya surgido *expresamente* (*ausdrücklich*) en el ser.

Por otra parte, el modo en el que ingresa el ser, cuando él retorna de su ideal “fuera de sí” (*Ausser-Sich*) a sí mismo es el modo de la *bondad*, que se revela como el sentido télico interno del movimiento de acto (*Akt-bewegung*) del ser. Así se impone lo que Beck estima como *el pensamiento fundamental y decisivo de su libro*, a saber que *el ser en su naturaleza de acto se manifiesta como un ritmo circular*. A la primera fase de este ritmo corresponde el conocer; a la segunda el amor.

A la justificación de esta tesis dedica Beck la segunda parte de su libro, en la que desarrolla tres investigaciones. En la primera de éstas se investiga la naturaleza de acto del ser como tal en su pura forma trascendental, subyacente a todas las limitaciones y particularizaciones categoriales. Por medio de la interpretación metafísica del principio de identidad y de contradicción se revela el carácter de acto del ser como un ritmo trascendental: la unidad, la verdad y la bondad son desarrolladas en su “lugar” metafísico a partir de la esencia del ser. A su vez el sentido de acto (*Akt-Sinn*) del conocimiento y del amor y el carácter metafísico de posibilidad y necesidad (como también, en conexión con éstas el de contingencia y libertad) son descubiertos a la luz del ser. La segunda investigación desarrolla el proceso en el que la totalidad categorialmente determinada del ente finito surge de la naturaleza del acto que se despliega en círculo (posibilitación ejemplar y creación libre) y retorna a su origen (sentido final del actuar de la creatura). Y procura mostrar cómo a partir de la esencia del acto de ser resultan desenvueltos y fundados los principios metafísicos de identidad, de causalidad y de finalidad. Por último, en su tercera investigación Beck se propone indicar la fecundidad del conocimiento trascendental obtenido sobre el ser como ritmo circular para la dilucidación ontológica de la naturaleza material, del hombre y de su historia.

Hasta aquí el contenido de este denso e interesante libro que, por ahora, me limito a reseñar. En una nota posterior que me propongo publicar en esta revista en fecha próxima, formularé una apreciación crítica que se centrará en la posibilidad de determinar *la esencia del ser como tal* dentro de un contexto tomista. Anticipo desde ya mi postura negativa.

GUIDO SOAJE RAMOS

FRANCISCO PUY, *El derecho y el Estado en Nietzsche*, Editora Nacional, Madrid, 1966, 278 pp.

El autor, profesor de Filosofía del Derecho en la Universidad de Santiago de Compostela, con animoso y ejemplar esfuerzo, se ha propuesto ofrecer una interpretación “total” de Nietzsche desde el ángulo de la Filosofía del Derecho

y del Estado, dando por anticuados los argumentos con los que Fr. Mess (*Nietzsche der Gesetzgeber*, Leipzig, F. Meiner, 1930) y otros muchos que siguieron sus pasos, subrayaron la importancia de la obra nietzscheana para ambas disciplinas.

Para Puy el problema de Nietzsche se centra hoy en dos cuestiones. La primera es averiguar el núcleo de su pensamiento y determinar la disciplina filosófica a que principalmente debe adscribirse; a su vez, la segunda consiste en situar a Nietzsche con respecto a la tradición de la filosofía occidental.

En punto a la primera entiende el autor que el centro del pensamiento de N. está en su ética: "El curso de su pensamiento describe una línea quebrada que empieza en la estética, pasa por la filosofía de la religión y queda bruscamente rota en el umbral de la ontología. El motor que impele el zigzagueante avance es la ética y toda interpretación de Nietzsche que no llegue a comprenderlo será interpretación parcial, incompleta" (p. XIII-XIV). Y sobre la segunda estima que "desde la perspectiva ética, Nietzsche está mucho más próximo, en la totalidad del sentido de su obra, al pensamiento tradicional, de lo que sus "escandalosas" frases y su "revolucionaria" influencia dan a entender. Nietzsche es más filósofo de lo que han pensado algunos y menos de lo que otros han creído; pero, desde luego y sobre todo es menos "original" y menos "iconoclasta" de lo que casi todos dicen" (Ibid.)

Para justificar su interpretación, que apoya en un conocimiento directo de las fuentes —citadas en abundantes notas a pie de página y compulsadas en la edición de K. Schlechta (München, Carl Hanser Verlag, 1954-5-6)— y de una casi exhaustiva bibliografía, el autor parte del hecho de que la mayor parte de la obra de N. es crítica de su época, que no debe ser interpretada literalmente. Por ello "hay que leerla 'en negativo', esto es, buscando lo que se oculta tras la literalidad de sus expresiones" (p. 11), distinguiendo, ante todo, "el cómo hace su crítica, y el sobre qué y por qué la hace" (p. 15). N. que piensa problemas, no sistemas, lo que menos nombra es, precisamente, lo que defiende (p. 20-21).

La primera parte de la obra, a lo largo de siete capítulos, expone diversos objetos de la crítica nietzscheana, procurando en cada caso discernir el blanco preciso de la misma y las razones que la inspiraron. Desfilan así el conocimiento, la concepción del mundo, la del hombre, las ideas morales, el derecho y el Estado. Al término de esta primera parte Puy, recapitulando su examen de la crítica de N. sostiene que ésta no manifiesta una actitud política nihilista y que constituye un intento de abordar una reforma desde un punto de vista realista (p. 119-126).

En la segunda parte trata el autor de responder al problema de cuál sea el *sentido* general de la obra de N., partiendo de dos hechos que da por sentados: "a) Que el sistema de N. cuaja en la obra inacabada. b) Que tal obra no es la que se ha hecho pasar por tal" (p. 146). Y que la filosofía de N. sea una filosofía inacabada, y algo más: apenas sólo comenzada, "es la dificultad contra la que se estrellaron, sin saberlo, tantos intérpretes" (p. 148). Sólo cabe, entonces, entrever o adivinar, más o menos, la dirección que habría de seguir esa filosofía que N. se aprestaba a construir (p. 149).

Consciente de las dificultades de la tarea, Puy esboza una hipótesis sobre el sistema nietzscheano: gnoseología, concepción del mundo, antropología, moral, ideas jurídicas e ideas políticas (capítulos XIII a XVIII). Lamentablemente no es posible seguir el hilo de esta reconstrucción hipotética de tantas doctrinas en el estrecho marco de una reseña, pero cabe hacer constar

que, en general, aquella inviste seria verosimilitud. Quede para los especialistas en Nietzsche el juicio autorizado.

En la conclusión del libro, después de aludir al concepto de "gran política" como el culmen del pensamiento social de N. y de apuntar que éste negó el concreto Dios de los cristianos y desembocó en una teodicea totalmente negativa, resume su tesis en esta fórmula paradójica: "Como Nietzsche ha renunciado a la tabla salvadora... quedó así, como metafísico y como ético, en última instancia, como un crítico de la Revolución, que contribuyó a fortalecer, y como un apologista de la Tradición, que contribuyó a socavar" (p. 251).

GUIDO SOAJE RAMOS

GIUSEPPE ANTONI, *Pensiero ed esistenza*, CEDAM, Padua, 1965, 76 pp.

Uno de los grandes problemas con el que se encontraron los filósofos a través de la historia fue el de la relación de sus especulaciones con la ciencia empírica. El estado de esta última en ciertos momentos de su desarrollo sirvió como plataforma incuestionable al vuelo de la disquisición filosófica. Cualquiera sea la actitud de un pensador frente a la ciencia, hay algo a lo que nunca tiene derecho: a tomar como base empírica de sus teorías datos que la ciencia misma ha dejado ya de lado. Equivocarse con la equivocación de la ciencia resulta muy explicable, aún cuando no se justifique. Pero errar en aquello que la ciencia misma ha corregido, o ha superado, es de todo punto inaceptable. Si a ello se agrega la caída en errores que la misma filosofía rectificó, o por lo menos ha reenfocado de modo más actual y real, el panorama que se ofrece a la consideración crítica es bastante penoso.

El trabajo que presenta Antoni constituye, según él mismo lo aclara en su presentación, un intento de corregir los defectos de su obra anterior *L'uomo e la sua missione nel mondo*. En realidad se presenta como una "Summula" de su filosofía. Y en este aspecto nos parece poco fundada. Por una parte, se inicia con un casi "cogito" cartesiano que de inmediato aparece referido al "esse est percipi" de Berkeley que se interpreta a través de una visión personal de Hume. Junto a la interioridad angustiniana aparecen los juicios kantianos. Detrás de una justificación de los argumentos eleáticos del movimiento nos topamos con Bergson y su concepción del tiempo. Y en medio de todo ello, datos psicológicos y físicos totalmente a destiempo con las afirmaciones actuales de la ciencia, que son precisamente las que se quieren presentar.

La sola enunciación de los siete capítulos que componen la obra bastará para dar una idea de su perspectiva: 1) El pensamiento, 2) Las fuentes del conocimiento, 3) El espacio y el tiempo, 4) Los juicios sintéticos y analíticos y el principio de causa, 5) El ser, 6) El hombre y el mundo circundante, 7) La moral. Todo ello en menos de setenta páginas de texto. No creemos que la longitud de una obra sea índice de su calidad, pero "lo bueno, si breve, dos veces bueno".

Lamentamos no poder comparar este libro con la obra anterior del mismo autor. Quizás ello nos permitiría ver con más claridad cuál es la línea de pensamiento que se quiere desarrollar. Es el segundo volumen de la quinta serie de la colección "Il pensiero filosofico".

OMAR ARGERAMI

VARIOS, *Comentarios universitarios a la "Pacem in terris"*, Ed. Tecnos, Madrid, 1964, 461 pp.

Contiene esta obra doce estudios sobre la ya célebre encíclica de S.S. Juan XXIII, debidos a otros tantos profesores de diferentes universidades españolas, los cuales pertenecen, como lo señala la "Nota preliminar", a "varias tendencias y distinta significación ideológica".

El primero de esos estudios, a modo de introducción, lleva el sugestivo título "Un giro en el pensamiento político" y su autor es José A. Maravall, catedrático en la Universidad de Madrid. Según él, "todo nos hace advertir que nos encontramos ante una de esas grandes fases en que se manifiesta la capacidad asimiladora de la Iglesia (...) Estamos en una época equiparable a aquella en que San Basilio, San Jerónimo, San Clemente de Alejandría, incorporaron a la Iglesia la cultura helénica, o a aquella otra en que papas y teólogos, sobre los que descollaría Santo Tomás, reconocieron y articularon en el pensamiento católico el campo autónomo de la naturaleza, de la razón y de la sociedad civil, o a aquella también en que la Iglesia, renovada en Trento, hizo suyas las energías creadoras de la individualidad, puestas en juego por el Renacimiento". Destaca la labor de Juan XXIII en tal sentido, pero indica a la vez que la renovación ya se había iniciado con su predecesor, Pío XII. Formula una aguda crítica a los pensadores tradicionalistas del siglo pasado (un Donoso Cortés, por ejemplo) y contrapone a ellos un autor de la primera mitad de dicho siglo, hoy un tanto (e injustamente) olvidado: Jaime Balmes.

Después de esta introducción, la parte primera trata de la "Pacem in terris" y el régimen político interno, con tres trabajos. La segunda parte se refiere al régimen político internacional, y consta de cuatro estudios. Otros tres forman la parte siguiente, dedicada al régimen económico y social. Y uno constituye la parte cuarta, acerca de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Aunque de desigual valor, los trabajos constituyen un análisis valioso y, en general, con criterio bien actualizado, del documento pontificio.

Completa la obra el texto italiano de la encíclica, que como se sabe, es el original, anterior a la versión latina oficial; y la traducción de aquel al español hecha por Justo Ezquerro Ramírez, junto con numerosas notas indicativas de las variantes en las versiones latina, española y francesa efectuadas por la Políglota Vaticana. Finalmente, una interpretación sinóptica de la "Pacem in terris", debida al mismo autor, cierra dignamente el volumen.

C. H. BELAÚNDE

SANTIAGO MARIA RAMIREZ

El 18 de diciembre pasado falleció en su celda del Convento de San Esteban de Salamanca el P. Santiago María Ramírez, uno de los tomistas más destacados de la actualidad. De físico corpulento, tenía, sin embargo, una salud mezquina. Enfermo desde principios de 1967, vio lentamente agravarse su estado, perdiendo en octubre la vista y luego todo movimiento.

El P. Ramírez había nacido en Samiano (Burgos) el 25 de julio de 1891. Sintiendo vocación al sacerdocio, ingresó en 1908 en el Seminario de Calahorra, donde cursó Filosofía, hasta 1911, año en que decide entrar en la Orden de Santo Domingo, donde hizo su profesión religiosa en 1912, en el convento de Corias (Asturias).

Comenzó sus estudios de Teología en San Esteban de Salamanca, pero en 1913 fue enviado por sus superiores a proseguirlos en Roma, en el Ateneo "Angelicum" (actual Universidad Pontificia de Santo Tomás de Aquino), donde recibió el Lectorado en Teología en 1917. Un año antes había sido ordenado sacerdote.

Comenzó su carrera docente en el "Angelicum", enseñando Lógica, Cosmología, Psicología Filosófica e Historia de la Filosofía Moderna, de 1917 a 1920. Trasladado a su convento de Salamanca, ocupó la cátedra de Teología Fundamental. Enseñó, desde 1920 a 1923 dos cursos sobre la revelación, parte de un curso sobre la Iglesia y un curso de Teología Dogmática.

En 1923 pasó a la Universidad de Friburgo (Suiza), como profesor de Teología Moral Especulativa. Allí permaneció veintidós años, intensos y fecundos. En 1945 volvió a España, donde organizó y dirigió el Instituto de Filosofía "Luis Vives" del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, cargo que dejó en 1947 para ocupar el de Regente de Estudios de la Provincia Dominicana de España y de Decano de la Facultad de Teología de San Esteban de Salamanca, donde dictó cursos diversos.

Fue miembro de la Comisión Preparatoria del Concilio Vaticano II y luego Perito Conciliar durante los cuatro años que duró la magna asamblea. De regreso a España, retomó sus cargos, en la medida en que se lo permitieron sus fuerzas. Debíó abandonarlos a principios de setiembre de 1967, al empeorarse su salud. Su deceso enluta al pensamiento español.

De natural retraído, el P. Ramírez se hallaba más a gusto entre los libros que entre las personas. Amaba el silencio de su convento y la paz de su celda; le molestaba el bullicio y aún más la alabanza. Sus pocos amigos personales subrayan su delicadeza en el trato, fruto de su humildad y de su timidez. Estos rasgos temperamentales le permitieron desarrollar una extraordinaria labor intelectual. Avido de saber, constantemente dedicado a la lectura, el estudio y

la meditación, logró un dominio admirable del tomismo, del que hace gala en sus obras, a la vez que de toda la producción escolástica y no escolástica posterior a Santo Tomás.

Dueño de una memoria prodigiosa, jamás usó fichas; parecía que todo lo que leía, que era mucho, quedaba grabado indeleblemente en su mente. Un historiador de la filosofía que tuvo mucho trato con él se asombraba de que era imposible citarle algún autor, antiguo, medieval, moderno o contemporáneo, de alguna importancia filosófica que no conociera por la lectura directa de sus obras.

Su timidez personal se trasformaba en aguda ironía cuando polemizaba. Pero lo hacía sin el menor rencor y sólo por amor a lo que consideraba justo y verdadero. Sus célebres críticas a Maritain y a Ortega y sus derivaciones posteriores deben entenderse en este contexto. El hubiera sido el primer sorprendido al enterarse que sus ataques ideológicos podían haber causado daño a las personas.

Su abundante producción abarca centenares de artículos y notas bibliográficas, más de veintitrés volúmenes publicados en latín y en castellano. Su estilo era fácil y elegante en ambas lenguas. Deja inéditas ocho obras, que esperamos sean impresas por la solicitud de sus numerosos admiradores.

He aquí la lista de sus libros: *De analogia* (1922), *De ipsa philosophia* (1924), *De certitudine spei* (1936), *De spei fideique mutua dependentia* (1940), *De hominis beatitudine I* (1942), *De hominis beatitudine II* (1943), *De hominis beatitudine III* (1947), *Introducción a la Suma Teológica de Santo Tomás* (1947), *Doctrina política de Santo Tomás* (1951), *De auctoritate Sancti Thomae* (1952), *El concepto de Filosofía* (1954), *El Derecho de Gentes* (1951), *Introducción al tratado de la prudencia de la Suma Teológica* (1956), *Pueblo y gobernantes al servicio del bien común* (1956), *La filosofía de Ortega* (1958), *¿Un orteguismo católico?* (1958), *Teología nueva y Teología* (1958), *La zona de seguridad* (1959), *Ortega y el núcleo de su filosofía* (1959), *La esencia de la esperanza cristiana* (1960), *Deberes morales con la comunidad y con el Estado* (1962), *De ordine* (1963), *De episcopato ut sacramento* (1966).

Deja sin publicar un volumen sobre la filosofía, dos sobre la analogía y seis sobre la moral especulativa de Santo Tomás. Nuestra revista, que lo contó entre sus colaboradores con un trascendental trabajo sobre la analogía en el Comentario a las Sentencias de Santo Tomás, se adhiere al duelo que ha provocado su desaparición.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

FUNDACION ENRIQUE ROCCA

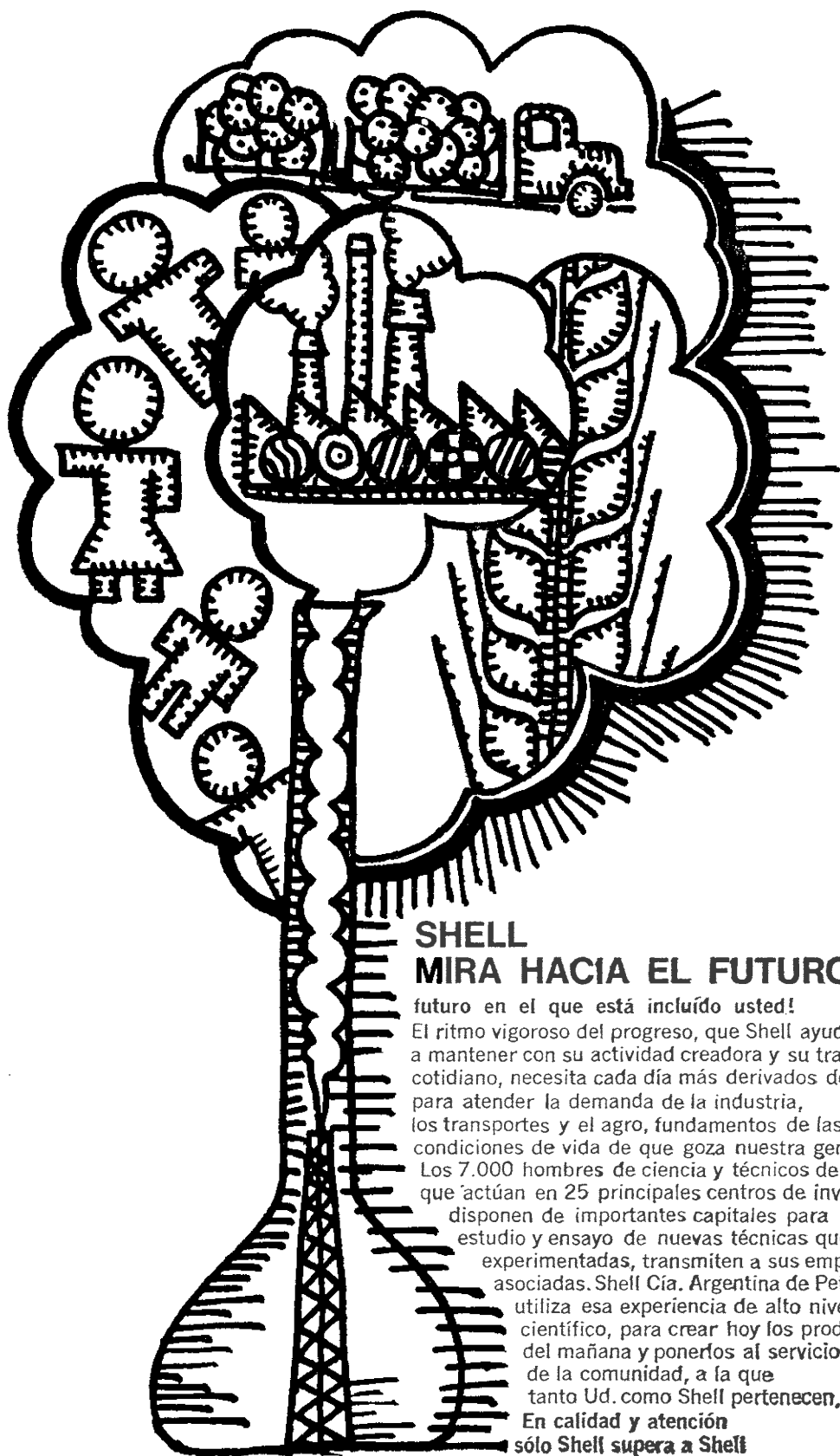
por sus sostenedores

- DALMINE SIDERCA S. A.
- TECHINT S. A.
- TECHINT ENGINEERING COMPANY INC.
- L.O.S.A.
- SANTA MARIA S. A.
- COMETARSA S. A.
- ELINA S. A.



Córdoba 320

Buenos Aires



SHELL MIRA HACIA EL FUTURO...

futuro en el que está incluido usted!

El ritmo vigoroso del progreso, que Shell ayuda a mantener con su actividad creadora y su trabajo cotidiano, necesita cada día más derivados del petróleo para atender la demanda de la industria, los transportes y el agro, fundamentos de las mejores condiciones de vida de que goza nuestra generación.

Los 7.000 hombres de ciencia y técnicos de Shell, que actúan en 25 principales centros de investigación, disponen de importantes capitales para estudio y ensayo de nuevas técnicas que, una vez experimentadas, transmiten a sus empresas asociadas. Shell Cía. Argentina de Petróleo S.A.,

utiliza esa experiencia de alto nivel científico, para crear hoy los productos del mañana y ponerlos al servicio de la comunidad, a la que tanto Ud. como Shell pertenecen.

**En calidad y atención
sólo Shell supera a Shell**



ASTRA

ASTRA

ASTRA

COMPAÑIA ARGENTINA DE PETROLEO S.A.
